Das Moralische Beurteilungsvermögen in der englischen Ethik von Hobbes bis John Stuart Mill.

Eine historisch-kritische Studie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen.

vorgelegt von

Henry Moskowitz,
aus Husse, Rumänien.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Juni 1906.

Erlangen.
K. B. Hof- und Universitätsbuchdruckerei von Junge & Sohn.
1906.

57

Referent: Prof. Dr. Paul Hensel.
Dekan: Prof. Dr. Fester.

Meinen lieben Eltern

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542702_0090

Inhaltsverzeichnis.

			Seite
Einleitung			1
Kap.	I.	Thomas Hobbes	3
„	II.	Ralph Cudworth	10
„	III.	John Locke	15
„	IV.	Samuel Clarke	18
„	V.	Lord Shaftesbury	23
„	VI.	Bischof Joseph Butler	30
„	VII.	Francis Hutscheson	38
„	VIII.	David Hume	47
„	IX.	Adam Smith	52
„	X.	Allgemeine Charakteristik der Sentimental School	65
„	XI.	Richard Price	69
„	XII.	Thomas Reid	72
„	XIII.	Jeremy Bentham	81
„	XIV.	John Stuart Mill	90
„	XV.	Schluß. Gewissen und das Problem eines objektiven Kriteriums	104

Literatur.

Allgemeine Quellen.

Sidgwick, Outlines of the History of Ethiks. 4. Aufl. 1896.

Guyau, La Morale Anglaise Contemporaine. 2. Aufl. 1885.

W. Windelbandt, Geschichte der Philosophie. 1 Bd. 2. Aufl. 1900.

— — Geschichte der Philosophie. 2 Bde. 3. Aufl. 1904.

L. A. Selby-Bigge, British, Moralists. 2 Bde. 1. Aufl. 1897.

P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik. 1. Aufl. 1903.

R. Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie. 5. Aufl. 1905.

G. v. Gizycki, Die Ethik David Humes in ihrem geschichtlichen Zusammenhang. 5. Aufl. 1878.

— — Die Philosophie Shaftesburys. 5. Aufl. 1876.

W. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Francis Duesnay und Adam Smith begründeten politischen Ökonomie. 1890.

Stanton Coit, Die innere Sanction als Endzweck des moralischen Handelns (Berliner Dissertation). 1885.

W. Windelbandt, Präludien. 2. Aufl. 1903.

Collins, Bischop Joseph Butler (Blackwoods Phil. Series).

Leslie Stephens, English Utilitarians. 3 Bde. 1900.

Woodbridge, Selections From Hobbes.

Primäre Quellen.

John Locke, An Essay concerning Human Understanding. 2 Vols. Edited by J. A. St. John. 1901.

Samuel Clarke, Discourse upon Natural Religion. (Glascow 1823).

Lord A. Shaftesbury, Inquiry concerning Virtue and Merit. Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times 1737 and 1738. 3 Vols.

Joseph Butler, Rolls Sermons.

Joseph Butler, Analogy of Religion to the Course and Constitution of Nature. (English Theological Library) 1900. M. Millan. 2 Bd.

Francis Hutcheson, Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue.

— — System of Moral Philosophy.

— — An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. London 1728, pr. by Darby and J. Browne.

David Hume: A Treatise of Human Nature. Edited by Selby-Bigge. 1896.

— — An Inquiry concerning the Principles of Morals. 1. Aufl. 1751.

Adam Smith, The Theory of the Moral Sentiments. 2 Bde. 7. Aufl. 1792.

Richard Price, A Review of the Principal Questions and Difficulties of Morals. 1759. (London the 2nd Edition).

Thomas Reid, The Philosophical Works of Thomas Reid. Edited by Sir William Hamilton. 8. Edition. 1895.

Jeremy Bentham, Principles of Morals and Legislation from the „Works" edited by John Bowring. (Edinburgh 1838).

— — Deleontology, 2 vols 1834 edited by John Bowring.

James Mill, Analysis of the Phenomena of the Human Mind. 2 Bde. 1829.

John Stuart Mill, Utilitarianism.

— — System of Logic.

Douglas, Ethics of John Stuart Mill. 1897. (Edinburgh and London).

Einleitung.

Der Zweck dieser Arbeit ist, die Theorie des Gewissens in der englischen Ethik im Rahmen der philosophischen Systeme, welche die englischen Moralisten vertreten haben, zu behandeln und zwar mit besonderer Rücksicht auf die fundamentale Frage: Ist ein objektives-ethisches Kriterium möglich und auf welcher Basis? Der Verfasser macht keinen Anspruch auf eine erschöpfende Behandlung aller englischen Moralisten, noch auf eine ins einzelne gehende Untersuchung eines besonderen Systems. Er hat nur solche Denker gewählt, die er als Vertreter der Haupttendenzen in der englischen Philosophie ansieht, Thomas Hobbes als der Anfangspunkt der englischen Ethik, als derjenige Denker, dessen auffallende ethische Lehren die Opposition der zwei ihm folgenden Hauptrichtungen erweckt haben, der Intellektuellen und der Sentimentalisten. Zu zeigen, wie weit diese Opposition einen fruchtbaren Beitrag zu der Theorie des Gewissens geliefert hat, ist der Zweck dieser Arbeit.

Die intellektuelle Schule soll von Samuel Clarke und Ralph Cudworth vertreten werden, die der Sentimentalisten von Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume und Adam Smith. Eine allgemeine Charakteristik der

sentimentalen Schule schließt den ersten Teil. Im zweiten Teil betrachten wir sodann die Theorie des Gewissens mit Rücksicht auf den Konflikt der Prinzipien, der zwischen der späteren intellektuellen Schule mit Price und Reid, und der utilitaristischen Schule mit Bentham und Mill entsteht. Im Schlußkapitel versuchen wir endlich, die Theorie des Gewissens, die jede Schule vertreten hat, zu beurteilen, und in Beziehung zum Problem eines objektiv-ethischen Kriteriums zu stellen.

Kapitel I.

Thomas Hobbes.

Der Anfangspunkt der englischen Ethik ist Hobbes. Freilich hat sein bekannter Vorgänger Francis Bacon auch schon anregende Betrachtungen über Moralphilosophie angestellt, besonders in der Richtung des empirischen und systematischen Studiums der einzelnen Temperamente und Dispositionen der menschlichen Natur, mit der Absicht, auf diese einzuwirken. Aber Bacons Einfluß ist weniger mächtig im Gebiete der Ethik, als in der Methodologie, obwohl seine Betonung einer unmittelbaren Erkenntnis der Natur in dem Glauben, daß die fruchtbarsten Resultate in der Wissenschaft nur durch eine gründliche Verwendung der mechanischen Kausalität auf die natürlichen Phänomene erzielt werden können, ihren Ausdruck auch im Gebiete der Moral und der politischen Phänomene fand, wo er dieselbe Methode empfohlen hat, um jene gründlich zu begreifen.

Der Denker, der Hobbes philosophische Methode dauernd beeinflußt hat, war nicht Bacon, sondern Descartes. Hobbes erkennt die Beschränktheit einer Methode an, die ihre Aufmerksamkeit auf das Studium der Natur richtet, ohne ein synthetisches Prinzip zu bieten, das die Verwendung der mechanischen Kausa-

lität nicht ausschließt, das aber eine Vereinfachung der komplizierten Phänomene möglich macht und zugleich auch einen einseitigen Empirismus vermeidet. Hobbes fand diese notwendige Korrektion in der mathematischen Methode von Descartes und seiner Schule.

Diese Methode setzt den Begriff der mechanischen Kausalität voraus, welcher zunächst eine Hypothese notwendig macht, die für mathematische Rechnung geeignet ist. Diese Hypothese fand Hobbes in der atomistischen Theorie der Materie. Von Anfang an war Hobbes in seinem philosophischen Denken überzeugt, daß alle wissenschaftliche Erkenntnis in der Reduktion aller qualitativen auf quantitative Verhältnisse besteht. Dieses sein philosophisches Leitmotiv erklärt, warum Hobbes die Philosophie als das Studium von Körpern und deren Bewegung definiert hat. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, durch mathematische Berechnung solche Bewegungen zu bestimmen, welche die Ursachen anderer Bewegungen sind. Hobbes wendet mit Konsequenz diese Begriffe der Wissenschaft nicht nur auf äußere Phänomene an, sondern auch auf innere. Gerade wie die Naturwissenschaft nur die Mechanik der Atome ist, so ist die Wissenschaft der inneren Phänomene nur die Mechanik der feineren Atome. Hier setzt auch die Psychologie den Begriff der mechanischen Kausalität voraus; somit besteht der Zweck jeder Psychologie darin, die Gesetze zu untersuchen, denen gemäß die feineren Bewegungen vor sich gehen.

Dieser Begriff der Mechanik der Leidenschaften, in der der Selbsterhaltungstrieb als die Atomeinheit betrachtet wird, erklärt Hobbes' Stellungnahme in der

zeitgenössischen Kontroverse über das Naturgesetz. Dieser Begriff reicht bis auf die Stoïker zurück und durchdringt das römische Recht. Auch die Scholastiker und Thomas von Aquino haben damit gearbeitet. In Hobbes Tagen aber erhielt das jus naturale dadurch große Bedeutung, daß der Streit zwischen Staat und Kirche damals besonders heftig tobte und genaue Grundsätze notwendig waren besonders darüber, wie weit der Untertan dem Staat gehorchen müsse, ohne doch die Pflichten gegen Religion und Sekte zu verletzen. Die Notwendigkeit solcher praktischen Grundsätze haben alle denkenden Männer jener Zeit betont und deshalb ist der Begriff des jus naturale in den Vordergrund getreten, besonders durch den Rechtsphilosophen Hugo Grotius. —

In seinem Werke „de jure belli et pacis", definiert Grotius das jus naturale auf folgende Weise[1]): „Das jus naturale ist das Gebot der Vernunft, welches uns anzeigt, daß eine Handlung mit der menschlichsozialen Natur übereinstimmt oder in Gegensatz zu ihr tritt und infolgedessen moralisch notwendig oder unzulässig ist." — Ebenso wie Grotius betrachten die anderen Denker seiner Zeit dies jus naturale als Teil eines göttlichen Gesetzes, das wesentlich aus der spezifisch menschlichen Neigung zu ruhiger Geselligkeit folgt. Man erkannte es a priori durch eine abstrakte Betrachtung der menschlichen Natur, a posteriori durch seine allgemeine Anerkennung in der menschlichen Gesellschaft.

In einer tiefen Analyse der Voraussetzungen des Begriffs jus naturale und in Beantwortung solcher

[1]) Sidgwick, Outlines of the History of Ethics (1886) S. 157.

Fragen, wie: „Was sind die letzten Gründe für den Gehorsam gegen diese natürlichen Gesetze?“ „Was macht eine Tat vernünftig und in welchem Sinne stimmen die Naturgesetze mit der menschlichen Natur überein?“ „Wie weit und in welchem Sinne ist die menschliche Natur sozial?“ in allem diesen stellt Hobbes den Anfangspunkt der englischen Philosophie dar.

Auf die Frage: „Ist der Mensch von Natur sozial?“ macht Hobbes notwendig eine konsequente Anwendung seiner mechanischen Auffassung der Leidenschaften und seiner materialistischen Psychologie; indem er die menschlichen Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken nur als Erscheinungen von Vorgängen in unserm Innern betrachtet, ist seine Hauptlehre in der Moralpsychologie die Zurückführung unseres komplizierten Seelenlebens auf die einfachsten Elemente des Selbsterhaltungstriebes. Das menschliche Streben und Begehren ist notwendigerweise auf Erhaltung des Lebens oder auf seine Erhöhung gerichtet, was Hobbes als Lust bezeichnet, was unsere Lebenstätigkeit hindert, ist schmerzhaft. Folgende Beispiele mögen zum Beweise dienen, daß Hobbes unsere Gefühle auf diese Elemente des Selbsterhaltungstriebes zurückführt[1]): „Mitleid, sagt Hobbes, ist Trauer, die durch das Unglück eines anderen hervorgerufen wird, indem wir uns vorstellen, dasselbe Unglück könne uns treffen.“ „Die Schönheit ist das Gute oder das Vergnügen in der Ansicht.“ Sogar wohltätige Handlungen sind durch Freude am eigenen Machtgefühl verursacht. — Die sozialen Neigungen, den Begriff des jus naturale vorausgesetzt, den Grotius und seine Zeitgenossen ver-

[1]) Leviathan Bde. III S. 47. The English Works of Thos. Hobbes edited by Sir Wm. Molesworth, ibid. s. 41.

treten haben, verwandeln sich bei Hobbes in gewisse Formen von Egoismus; deshalb ist der Mensch von Natur nicht sozial, alle Gesellschaft geht entweder auf Gewinn oder auf Ruhm aus.

Wäre der natürliche Egoismus nicht durch gegenseitige Berührung, die durch Furcht verursacht ist, eingeschränkt, so wäre eine Gesellschaft nicht möglich. Nur im Naturzustand ist der menschliche Egoismus zügellos, hier finden wir Anarchie und dauernden Krieg, bellum omnium contra omnes, so schreckliche Verhältnisse, daß es ein Gebot rationeller Selbstliebe ist, Zuflucht in einem geordneten Gemeinwesen zu suchen. Die Verwendung der mechanischen Kausalität zur Bewegung feiner Atome im Innern, der Hauptgesichtspunkt in Hobbes' Psychologie, macht eine Moralität auf der Basis des Individuums unmöglich, denn in der Mechanik der Leidenschaften, wo der Instinkt der Selbsterhaltung die Elementarkraft ist, kann das Individuum keine Norm finden, mit der es seine Gefühle beurteilt, weil diese ein notwendiger Ausfluß seines natürlichen Egoismus sind.

Als konsequenter Nominalist lehnt Hobbes die Existenz des Apriorigesetzes ab, das, für das Individuum erkennbar, bestimmt, was die Richtung seines Handelns sein soll. Die Natur allein setzt die vernünftige Handlung fest und hier wiederum ist die Mechanik der Leidenschaften für Hobbes die Basis für eine rationelle Handlung. Da die Natur unsere Willenshandlungen zu unserer Lust und Selbsterhaltung bestimmt, wäre etwas anderes zu bezwecken unvernünftig. Die Aktivität der Vernunft ist dann durch diejenigen Zwecke bestimmt, welche die Natur fordert.

Rationelle Selbstliebe mahnt den Naturmenschen,

ihr zu folgen und Frieden zu suchen[1]). Aber das ist nur in einer Staatsordnung möglich, wo die Regeln insofern indirekt vernünftig sind, als sie zur menschlichen Selbsterhaltung und Lust dienen. Der Gehorsam diesen Regeln gegenüber ist aber für Hobbes dadurch absolut bestimmt, daß alle ihnen gehorchen; deshalb ist eine obligatorische Moralität erst durch die Vermittelung einer Regierung möglich. Dann, wenn der Zustand des Friedens nicht erlangt werden kann, d. h., wenn eine organisierte Gesellschaft nicht besteht, dann ist es vernünftig, alle Vorteile des Krieges zu suchen und zu gebrauchen; das sind dann die Vorteile des Naturzustandes.

Hobbes juristische Auffassung der Moralität entspricht ganz konsequent seinem fundamentalen Begriff der Wissenschaft als der Reduktion aller qualitativen Verhältnisse auf quantitative; so war auf dieser Basis eine natürliche Moralität unmöglich, d. i. eine Moralität, die in dem Individuum selbst ruht. Hobbes stellte also eine künstliche Moralität auf, eine Identifikation von Moral und Recht; das soziale Prinzip in seinem System ist nur sekundär, nur ein Ausdruck der menschlichen rationalen Selbstliebe, die primär ist.

Da er kein Apriorinaturgesetz anerkennt, von dem das Individuum weiß und nach dem es seine Handlungen richten soll, läßt er subjektive Urteile nur für den Naturzustand zu. Denn „in einer Gesellschaft ist das Gesetz die Quelle, aus der der Unterschied zwischen Recht und Unrecht strömt“[2]), . . . „Alles real Gute, was wir ehrlich und tugendhaft nennen, ist das, was dem Gesetz nicht widerstreitet, das ist die einzige

[1]) Ibid S. 117. [2]) Hobbes von Prof. Woodbridge S. 152 f. n.

Vernunftregel, die wir besitzen (und obwohl sein persönliches Urteil diese Regel oft negiert), es sind unanfechtbare Regeln der moralisch Guten. Der Grund dafür ist, daß weder meine noch des Bischofs[1]) Gründe richtig sind und als Regel für unser moralisches Tun passen; deshalb haben wir für unsere eigene Person einen Herrscher aufgestellt und zugegeben, daß seine Gesetze für uns maßgebend sein sollen gegenüber der rechten Vernunft."

Was auch immer die politischen Einflüsse gewesen sein mögen, die Hobbes bestimmt haben, die Forderungen des Gewissens als „anarchistische" zu bezeichnen, das Gewissen hat in einer materialistischen Metaphysik, wie sie Hobbes vertreten hat, keinen Platz weder als ein universellrationelles Prinzip, noch als ein psychologischer Prozeß, durch den eine Handlung als recht oder unrecht beurteilt wird. Sein Nominalismus lehnt jene Erklärung ab und die Mechanik der Leidenschaften zwingt ihn, das letztere zu verneinen. Eine objektive Moralität war daher nur in einem künstlichen Körper möglich, einer Stadt, die Hobbes auch als atomistischen Mechanismus für eine wissenschaftliche Betrachtung passend, den zusammenfassenden Prinzipien der Mathematik entsprechend, angesehen hat. Da er in dieser Weise eine juristische Begründung der Moral vertrat, war er gezwungen, das Recht des persönlichen Urteils die Regeln des sozialen Handelns betreffend, die in seinem System identisch mit Moral waren, als ein zu subjektives Kriterium und einer wissenschaftlichen Moralität in seinem Sinne nicht entsprechend abzulehnen.

---

[1]) Wahrscheinlich Bischof Bramhall.

Obwohl Hobbes notwendigerweise zur Theorie des Gewissens als solcher nichts beigetragen hat, ist es doch notwendig, einen Blick auf sein System im allgemeinen zu werfen, weil infolge der Opposition, die es erweckt hat, in den zwei wichtigsten Schulen der englischen Ethik, den Rationalisten und den Sentimentalisten, der Protest gegen Hobbes' spezifische ethische Lehren positive Beiträge zur ethischen Wissenschaft im allgemeinen und zur Theorie des Gewissens im besonderen gebracht hat.

Kapitel II.

Ralph Cudworth.

Hobbes' ethische Lehre weckte die erste Entgegnung der sogen. „Cambridge Platonists", deren hervorragendster Führer Ralph Cudworth war (1617—1688).

Der Name dieser Gruppe deutet schon ihren philosophischen Charakter an. Er ist ein platonischer Protest gegen Hobbes' legale Betrachtung der Moralität, die Kritik des absoluten Idealismus gegen den Relativismus, der sich auf den wechselnden Willen eines absoluten Herrschers gründet.

Cudworths Buch „A Treatise concerning eternal and immutable morality" wurde erst 1688 geschrieben und 1731 veröffentlicht. Als ein platonischer Protest gegen Hobbes ist sein Verfahren ein rein metaphysisches. Er beginnt mit einem fundamentalen Prinzip und leitet davon seine Thesen bezüglich der ewigen, unwandelbaren Moralität ab. Sein metaphysisches Thema lautet: Die Dinge sind, was sie sind, nicht durch Willen sondern durch Natur; jedes Ding ist notwendig unver-

änderlich von seiner eigenen Natur bestimmt und die Natur der Dinge ist das, was ist, und nichts anderes. Sogar die Allmächtigkeit kann durch reinen Willen einen Körper nicht dreieckig machen, ohne daß letzterer die Natur und Eigenschaften des Dreiecks schon in sich besitzt, weil diese Behauptung einen Widerspruch in sich selbst birgt. Wie kann man ein Dreieck konstruieren, das nicht zugleich ein Dreieck ist! Das Wesen der Dinge ist immer durch die Gesetze ihrer eigenen Natur bestimmt, ein willkürliches Wesen aber ist ein Widerspruch und deshalb nicht existierend. Nehmen wir dieses erste Prinzip an, dann folgt, daß es durch einen Willen allein gar nichts Gutes oder Schlechtes, Gerechtes oder Ungerechtes geben kann, mag es der Wille eines Gottes oder eines Herrschers sein.

Indem Cudworth von diesem metaphysischen Grundprinzip ausgeht, greift er Hobbes Auffassung einer positiven Moralität mit der Erklärung an, daß positive Befehle ihre Autorität nicht durch den reinen Willen eines Befehlenden erhalten, sondern erst durch die Gerechtigkeit und Billigkeit, die den einen das Recht zu befehlen gibt und den anderen die Pflicht zu gehorchen. Cudworth behauptet, daß unsere Verpflichtung, den positiven Gesetzen zu gehorchen, schon vor den Gesetzen selbst besteht. Wir müssen zwischen Dingen unterscheiden, die befohlen sind, weil sie gut und recht sind und anderen, die gut und recht sind, weil sie befohlen sind; jene nennt man moralische Befehle. Dieser Unterschied zwischen natürlichem und positivem Guten ist vom Standpunkt unseres Themas aus sehr wichtig. Dinge, die unsere intellektuelle Natur an sich selbst, direkt, absolut und ewig

verpflichten, sind von Natur gut oder schlecht, Dinge dagegen, die unsere intellektuelle Natur gelegentlich und bedingt verpflichten, werden durch eine neue Beziehung zu unserer intellektuellen Natur für diese Zeit zu Dingen, die zu tun oder zu unterlassen sind und zwar nicht erst durch den Willen, sondern schon von Natur; so fällt z. B. das einmal gemachte Versprechen unter den Zwang der intellektuellen Natur. Was natürlich gut ist, bestimmt unsere intellektuelle Natur absolut, ewig und unabhängig von einem bedingten Willensakt, der dazwischen tritt, was aber positiv gut ist, setzt unsere intellektuelle Natur gelegentlich und hypothetisch, nur wenn eine Bedingung, ein Willensakt oder eine gesetzliche Autorität den Anstoß dazu gibt. Die Autorität zum Befehlen ist durch natürliche Gerechtigkeit beschränkt; außerhalb dieser Grenze sind wir zum Gehorsam nicht verpflichtet, so daß schließlich das positiv Gute durch das natürlich Gerechte bestimmt ist. Hier haben wir eine direkte Anspielung und Erwiderung auf Hobbes' Moralität, die ja dadurch zu einer objektiven gemacht war, daß sie von einem absoluten Herrscherwillen bestimmt wurde. Die metaphysische Objektivität Cudworths erlaubt freies Spiel für das individuelle Urteil darüber, ob die positiven Befehle des Herrschers von Natur gerechtfertigt sind, oder nicht.

Man sieht hier klar und deutlich den ausgeprägten platonischen Einfluß, besonders wenn man noch Cudworths Begriff der intellektuellen Natur untersucht. Das einzig reelle Wesen ist durch die Gesetze der Logik bestimmt; was der Logik widerspricht, ist etwas nicht Existierendes, ist, um Platons Terminologie zu gebrauchen, ein Nichtseiendes. Im Gegensatz zu dem

nur Relativen und Nichtvernunftmäßigen, den Sinnendingen, existiert eine absolute Idee („mind“) oder Gott, die unwandelbar ist. Daraus folgt, da unmöglich etwas ohne eine Natur sein kann, da das Wesen aller Dinge unwandelbar ist, dass, wenn etwas gerechtes oder ungerechtes, gesetzliches oder ungesetzliches existiert, dies notwendig unwandelbar ist und nicht durch Gesetz, Bestimmung, Willen oder Gewohnheit geändert werden kann. Im Begriff der intellektuellen Natur Cudworths liegen Ansätze zu einer Theorie vom Gewissen, obwohl an keiner Stelle eine direkte Theorie als solche aufgestellt ist. Für Cudworth genügt es, die Realität der Vernunft zu beweisen, sowie ihre Priorität gegenüber dem Körper, was er nicht auf eigenem Wege versucht, sondern an der Hand der platonischen Ideenlehre. Die intellektuelle Natur ist ein aktives Prinzip; sie nimmt an der Aktivität der unveränderlichen Idee teil und alle bestimmt geschaffenen Ideen (minds) sind nur abgeleitete Teile der einzig ewigen Idee, die für alle körperlichen Dinge Prinzip ist. Hieraus folgt, daß Ethik, Politik und Gesetze, die Schöpfungen der „Idee“, mehr reell und substantiell sind, als das, was zu der „geistlosen“ Materie gehört. Die Priorität der Idee vor der Materie garantiert auch die Priorität der Erzeugnisse der Idee, wie z. B. der Moralität. In demselben Maße nimmt die Moralität als Erzeugnis der Idee an der höheren Realität der Idee teil, die Plato jener erteilt hat.

Man muß zugestehen, daß Cudworth die platonische Philosophie zu seiner ethischen Theorie nicht mit demselben Reichtum der Behandlung verwendet hat, wie sein klassisches Vorbild. Man denke nur an

die subtilen psychologischen Beobachtungen, die den reichen Inhalt des Begriffs der Seele in Platons „Republik“ bilden. Dem psychischen Inhalt im allgemeinen und im besonderen dem der Gewissenserfahrung steht Cudworth sehr gleichgültig gegenüber; wahrscheinlich faßt er ihn als einen wechselnden Fluß auf, mit dem die intellektuelle Natur operiert. Für ihn war das ethische Problem mit dem metaphysischen organisch verbunden. Der Prüfstein der moralischen Wahrheit ist das formal logische Prinzip des Widerspruchs. Cudworth greift Hobbes in seiner Natur als Metaphysiker an, während er dessen Psychologie gegenüber vollständig gleichgültig ist (er betrachtet Hobbes als einen Protogoras im Lichte, wie jener gegenüber Plato als Jünger Heraklits erscheint, er sieht in Hobbes den Protagoras, der die sophistische Lehre der Relativität wieder erweckt hat, die er mit der platonischen Lehre des absoluten Idealismus bekämpft). Diese intellektuelle Natur besitzt die hohe Stellung, die sie in dem idealistischen System Platos hat, sie ist ein eingeborenes Prinzip. Worin aber die Tätigkeit der intellektuellen Natur besteht, zeigt Cudworth nicht, und hier liegt der schwache Punkt in seinem System. Denn sogar für ihn als Metaphysiker ist es ein grobes Versehen, die psychologischen Faktoren in unserem moralischen Urteile nicht zu beachten und diese in bezug auf die absolut rationelle Natur zu formulieren. Das Verhältnis von Form und Inhalt ist ein metaphysisches Problem, an dem sich die Philosophen seit den Vorsokratikern bis zur Gegenwart versucht haben, die Betrachtung des Gewissens aber vom Standpunkt einer metaphysischen Formulierung ist nichts anderes, als eine Seite dieses Prob-

lems, zu dem Cudworth gar nichts beigetragen hat, was aber zu einer wirksamen Widerlegung von Hobbes, Relativismus notwendig gewesen wäre.

Kapitel III.

John Locke.

John Locke, der Vater des englischen Empirismus hat es nicht unterlassen, eine Theorie der Moral in seinem klassischen Werke „An Essay concerning Human Understandig“ zu geben; freilich stellt diese nur ein episodisches Element des Buches dar, das Locke nur benutzt hat, um seine Lehre über das Verhältnis der komplizierten zu den einfachen Ideen zu illustrieren. Da es für die Zwecke unserer Arbeit irrelevant wäre, diese hier im einzelnen zu erläutern, mag nur gesagt sein, daß Locke konsequent die Existenz eingeborener Moralbegriffe, wie eingeborener Begriffe überhaupt, leugnet. Der fundamentale Begriff in Lockes System ist der des Gesetzes, und zwar nicht Gesetz als kodifiziertes Gesetzbuch, sondern als allgemeine Regel. Wegen der Unklarheit des Lockeschen Gesetzbegriffes ist es sehr schwierig, eine sehr wichtige Frage hinsichtlich seines fundamentalen ethischen Prinzips zu bestimmen. Locke definiert[1]): „Gut und Schlecht ist nichts als Lust und Unlust, oder das, was Lust und Unlust uns verursacht.“ Hier tritt ein ausgeprägter Hedonismus zutage, ähnlich wie bei Hobbes. Locke sagt ferner: „Moralisch Gut und Schlecht ist nur die Übereinstimmung unseres Willens-

[1]) Philosophical Work of John Locke. Bohms Standard Library Vol. 2, S. 485, Bd. 5.

aktes mit einem Gesetz, wobei Gut und Schlecht uns durch den Willen und die Macht eines Gesetzgebers festgestellt sind“ [1]).

In Lockes Begriff des Gesetzes finden wir als wesentlichen Teil die Macht des Gesetzgebers, es durchzusetzen durch Lust als Belohnung im Falle des Gehorsams und Unlust als Bestrafung bei Ungehorsam. Ein Gesetz hingegen ohne diese Macht seines Stifters betrachtet er als nutzlos und unfähig, den Willen zu bestimmen.

In Lockes Klassifikation der Gesetze finden wir einen deutlichen Schritt nach vorwärts gegenüber Hobbes. Er unterscheidet drei Klassen von Gesetzen, nach denen die Menschen ihre Taten bestimmen, ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit beurteilen: Gesetz Gottes, bürgerliches Gesetz und Gesetz der öffentlichen Meinung oder des guten Rufes.

Richten wir uns nach dem göttlichen Gesetz (dessen Existenz Locke also selbstverständlich annimmt, daß es nach ihm tierisch wäre, es zu leugnen), so bestimmen wir, ob unser Handeln gut oder schlecht ist, d. h. ob wir als Folgen der Pflicht oder der Sünde entweder Lust oder Unlust aus den Händen des Schöpfers empfangen. Folgen wir dem bürgerlichen Gesetz, bestimmen wir, ob unsere Handlungen verbrecherisch sind oder nicht; die Belohnung und Bestrafung nach diesem Gesetz ist überall offenbar. Richten wir uns schließlich nach dem Gesetz des guten Rufes, des Lobes oder Tadels unserer Zeitgenossen, dann bestimmen wir, ob unsere Handlungen tugendhaft sind oder nicht [2]).

[1]) Ibid. [2]) Ibid. S. 491.

Der Fortschritt gegenüber Hobbes besteht in Lockes Anerkennung einer Moralität, die tatsächlich obligatorisch außerhalb einer politischen Gesellschaft ist. Er betont das unveränderliche Gesetz Gottes und lehnt auch eine Offenbarung nicht ab. Ferner erkennt er ein Gesetz des guten Rufes an, das er klar von einem Gesetz im politischen Sinne unterscheidet.

Es ist sehr schwer, Locke durchaus als einen Hedonisten zu bezeichnen, weil es unmöglich ist, ihn unbeeinflußt von dem Gedanken eines Naturgesetzes zu denken, der in seiner Zeit auch bei Cumberland und den „Cambridge Moralists" herrschend war. Lockes politische Schriften zeigen bestimmte Spuren dieses Einflusses. Man muß jedoch zugestehen, daß die Durchführung obiger Gesetze in Form der Belohnung und Bestrafung fortwährend von ihm betont wird. Daß Locke diese Durchsetzung als wesentlichen Bestandteil des Gesetzes selbst betrachtet, kann man aus dem Vorhergehenden schließen. Einem von Lust und Unlust unabhängigem Gesetze schrieb er keine Bedeutung zu.

Dieser elastische Begriff des Gesetzes ist typisch für die durchgängige Schwäche des Lockeschen empirischen Systems. Wie in seiner Metaphysik konnte sich Locke nicht von dem Begriff der Substanz als dem unverkennbaren Träger der primären Eigenschaften der Materie frei machen und neigt so inkonsequenter Weise einer rationalistischen Anschauung zu, die mit seinem Empirismus nicht vereinbar ist. So vermischt er seine psychologische Moralität mit solchen rationalistischen Elementen, wie einem göttlichen Gesetz, einem Gesetz der öffentlichen Meinung und einem positiven Gesetz.

Vom Standpunkt einer Theorie des Gewissens jedoch war diese dreifache Klassifikation des Gesetzes von wichtiger Bedeutung. Sie durchbricht Hobbes' Beschränkung der Moralität auf das politische Gebiet und erkennt eine persönliche Sphäre der Moral in Form eines göttlichen Gesetzes, eine soziale Sphäre außerhalb einer politischen Gesellschaft im Gesetze der öffentlichen Meinung an.

Hiermit ist indirekt zur Theorie des Gewissens beigetragen, weil der Weg für die individuellen und sozialen Faktoren der Gewissenserfahrung vorbereitet ist, obwohl Locke selbst noch keinen direkten psychologischen Beitrag zur Theorie des Gewissens gegeben hat.

Kapitel IV.

Samuel Clarke.

Einer der wichtigsten Proteste gegen Hobbes' positive Moral wurde von Samuel Clarke erhoben, dessen „Discourse upon Natural Religion" (1705) ein ernsthafter Versuch ist, die Moralität als eine Wissenschaft zu begründen, die gleich der Mathematik, aus klaren und unanfechtbaren Gesetzen demonstriert werden kann.

Seine Hauptthese ist[1]: „Es gibt gewisse notwendige und ewige Unterschiede der Dinge und infolgedessen eine gewisse konsequente Harmonie („Fitness") und Disharmonie in der Verwendung der verschiedenen Dinge und verschiedenen Verhältnisse des einen zum andern, die nicht auf positiven Kon-

[1]) "Discourse" (Glasgow 1823) S. 165.

stitutionen beruhen, sondern aus unveränderlichen Wurzeln in der Natur und Vernunft der Dinge entstehen und unvermeidlich dem Unterschied der Dinge selbst entstammen."

Diese Harmonie und Disharmonie in der Verwendung der Dinge und Verhältnisse des einen zum andern, ist so intuitiv klar für die Vernunft wie mathematische Axiome. Clarke illustriert diesen allgemeinen Begriff mit Hinweis auf die vier Hauptregeln der Tugend: 1. Pietät gegenüber Gott, 2. Billigkeit, 3. Wohlwollen gegenüber den Mitmenschen, 4. Nüchternheit, Mäßigkeit („sobriety") oder Pflichten gegen sich selbst. Er bleibt ruhig bei dem „Beweise" stehen, daß diese Regeln selbst schon offenbar sind, wobei er eine unkritische mathematische Analogie als Methode der Demonstration gebraucht; so sagt er z. B.[1]): „Das Wohlwollen Gottes und die Regeln der Gerechtigkeit und des Wohlwollens zu negieren, ist dasselbe, als wenn man die einfachsten und erkennbarsten Eigenschaften der Zahlen negiert und in eigensinniger Weise behauptet, daß das Ganze allen Teilen nicht gleich ist".

Wir bestimmen intuitiv, was Moral ist, wie wir unmittelbar einem mathematischen Axiom zustimmen; unser Wille ist durch diese unmittelbare Intuition einer moralischen Wahrheit in der gleichen Weise notwendig bestimmt[2]), „weil es ursprünglich und in Wahrheit so natürlich und, um moralisch zu sprechen, notwendig ist, daß der Wille bei jeder Handlung von der Vernunft der Dinge bestimmt wird, und weil es ferner natürlich und in absolutem Sinne notwendig ist,

[1]) Ibid. S. 159. [2]) Ibid. S. 167.

daß unser Verstand einer notwendigen Wahrheit zustimmt".

Unser Denker geht soweit, daß er das logische Gesetz des Widerspruchs dem Problem des durch eine ethische Wahrheit Gezwungenseins verwandt erklärt[1]), „indem derjenige, der ablehnt, mit allen Menschen auf billigem Wege zu unterhandeln und mit jedem so zu handeln, wie dieser es verlangt, sich derselben Unvernunft und desselben Widerspruchs schuldig macht, als wenn er in einem anderen Falle behauptet, daß eine Zahl oder eine Menge einer anderen gleich ist, die andere aber umgekehrt nicht dieser."

Man bemerkt hier eine Gedankenverwirrung, die allen Intellektualisten des 18. Jahrhunderts gemeinsam ist und die darin besteht, daß kein Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Wahrheit gemacht wird. Es gibt zwar Stellen im „Discourse", die andeuten, daß dieser Unterschied für Clarke nicht ganz unbekannt war, so z. B.[1]): „Der einzige Unterschied ist, daß unsere Zustimmung zu einer einzigen spekulativen Wahrheit mit menschlicher Macht nicht zurückgehalten werden kann; aber nach dem einfachen Recht und der Vernunft der Sache zu handeln, kann durch die natürliche Freiheit des menschlichen Willens gehindert werden". Clarke führt jedoch diesen Unterschied nicht konsequent durch, weil er häufig eine formale mit einer materialen Sinnlosigkeit verwechselt. Im Gang seines Beweises kommt er zum Schluß, daß impulsive Zügellosigkeit und zeitliche Hingabe an die irrationalen Impulse die Menschen abhalten, diese moralische Wahrheit unmittelbar anzuerkennen und

[1]) Ibid. S. 168.

nach ihr zu handeln. Auf diese Weise werden sie veranlaßt, diese Widersinnigkeit zu begehen. Die Betonung liegt hier auf dem Willen und den Gefühlen, die dann widersinnig genannt werden können, wenn Hingabe an sie einer Vernichtung derjenigen Zwecke entspricht, die wir im Auge gehabt haben; das ist jedoch keine formale, sondern eine materiale Widersinnigkeit.

Daß Clarke den Unterschied zwischen dem, was ist und dem, was sein soll, nicht erfaßt hat, ist nach dem Gesagten klar; diesen Unterschied hat Hume sehr treffend in seiner Kritik der intellektualistischen Schule verwendet. Clarkes Behauptung, ein richtiges Handeln sei wahr, beruht auf seiner Überzeugung, daß moralische Unterschiede eine Funktion unserer theoretischen Vernunft sind, und als solche so objektiv sein müssen, wie ein theoretischer Satz auf den formalen und objektiven Gesetzen der Logik gegründet ist.

Mit den Ergebnissen der kritischen Philosophie als Basis können wir nunmehr den Unterschied zwischen einem intellektuellen und einem moralischen Gewissen machen. Wenn wir uns durch formelle theoretische Prinzipien von objektiver Gültigkeit gezwungen fühlen, sind wir von einem theoretischen Gewissen beherrscht, fühlen wir uns dagegen durch formelle praktische Prinzipien von objektiver Gültigkeit gezwungen, so sind wir einem moralischen Gewissen unterworfen. Die Möglichkeit eines objektiven, praktischen Kriteriums war erkenntnistheoretisch durch den kritischen Standpunkt Kants gerechtfertigt. Clarke und die englischen Intellektualisten haben kein Kriterium gehabt, um zwischen den zwei Klassen der Prinzipien zu unterscheiden. Für Clarke gibt es nur ein Gewissen, das intellektuelle,

weil er die moralische Wahrheit mit der rein logischen identifiziert[1]): „in der Beurteilung und dem Gewissen der menschlichen Vernunft liegt unsere Pflicht, den ewigen Verhältnissen und Unterschieden gemäß zu handeln, weder abhängig von der Autorität eines Gesetzgebers, noch mit Rücksicht auf die Sanktion einer Belohnung und Bestrafung", d. h. wir sind durch die reine Form des moralischen Gesetzes gezwungen. Da aber die Aktivität des Gewissens, um theoretisch zu sprechen, so vernünftig und intuitiv ist wie die Aktivität der Vernunft, wenn sie die Wahrheiten der Mathematik in sich aufnimmt, so ist die Behauptung der Autonomie des Gewissens nichts mehr als die Behauptung der Autonomie der Logik. Die Formalität des moralischen Gesetzes, die er ziemlich konsequent in seinen rein ethischen Teilen des „Discourse" durchgeführt hat, und der methodologische Monismus, welcher aus der Identifikation von „ist" und „sein soll" folgt, der ihn auch dazu geführt hat, die mathematischen Beispiele als Mittel zu gebrauchen, um die Verständlichkeit der moralischen Wahrheit zu beweisen, werden in dem theologischen Teile seines Werkes schwer erschüttert. Nachdem er gezeigt hat, daß die ewige und unveränderliche Verpflichtung der Menschen zur Moralität aus der Natur und Vernunft der Dinge selbst stammt, versucht er im zweiten Teil zu beweisen, wie unmöglich es ist, diese Verpflichtung für praktische Zwecke zu verteidigen oder sie genügend durchzuführen ohne einen Glauben an göttliche Sanktion, wie z. B. zukünftige Belohnung und Bestrafung. Von einem rein empiristischen Standpunkt aus ist es un-

[1]) Ibid. S. 170.

vernünftig, daß Menschen, indem sie den Tugenden folgen, ihr Leben aufgeben sollen, wenn sie in dieser Weise sich aller Möglichkeiten berauben, hieraus Vorteil zu ziehen. In den Voraussetzungen dieser Lehre wird Clarkes Forderung einer unabhängigen formalen Moralität schwer geschädigt, weil er implizite eine Vernünftigkeit vom Standpunkt des Individuums aus in der Bevorzugung eines Selbstinteresses vor der Tugend anerkennt für den Fall, daß die bekannten empirischen Bedingungen des menschlichen Lebens berücksichtigt werden, „obwohl es von einem abstrakten und universellen Standpunkt aus vernünftig ist, der Tugend vor dem Leben den Vorzug zu geben“ [1]). Dieses Geständnis verstärkt die theologischen Stützen von Clarkes Ethik, schwächt aber seine originelle Position, die moralische Wahrheit unabhängig von der Theologie zu begründen [2]). „Hauptsächlich aber hat er seine Methode der mathematischen Analogie schwer geschädigt, weil er einen Konflikt zwischen Intuitionen der praktischen Vernunft gezeigt hat, für den keine Parallele in der mathematischen Intuition, mit der sie Clarke verglichen hat, gefunden werden kann.“

Die formelle rationale Moralität, die unser Denker auf rein theoretischer Grundlage lehrt, wird materiell verändert, wenn er von dem rein metaphysischen Standpunkt abschweift und den Menschen in seiner tatsächlichen täglichen Praxis untersucht. Solange Clarke in dem Gebiet der reinen Dialektik bleibt, ist der formale Charakter seiner Ethik ziemlich gewahrt; sobald er aber den Menschen als ein aktives prak-

---

[1]) Sidgwick, Outlines of the History of Ethiks, 4. Aufl. S. 183.
[2]) Ibid.

tisches Wesen betrachtet, kann er sein abstraktes Kriterium einer vernünftigen Handlung mit der Selbstliebe, die er selbst als nicht irrationell zugestanden hat, nicht vereinigen, und hier ist die Hauptschwäche von Clarkes Protest gegen Hobbes' positive Moral.

Seine Behauptung, daß unsere Verpflichtung (obligation) auf der Basis einer ewigen Harmonie (fitness) der Dinge schon vor einer positiven Verfassung bestanden habe, war nicht genügend erkenntnistheoretisch begründet und hat die Kritik der Sentimentalisten, er bewege sich in einem circulo vitioso, gerechtfertigt. Das war die Schwäche seines Protests nach der formellen Seite. Sein Begriff einer Verpflichtung, unabhängig von Belohnung und Bestrafung, wäre jedoch verstärkt worden, hätte Clarke Hobbes' Psychologie kritisiert, was er unterlassen hat; das war die Schwäche seines Protestes nach der materiellen Seite hin. Viel fruchtbarer war der Protest gegen Hobbes, den die Moralisten der „sentimental school" gemacht haben. Wir werden weiterhin sehen, wie Shaftesbury, Hutcheson, Butler und Hume die psychologische Basis von Hobbes' Anschauungen von der menschlichen Natur untergraben haben, indem sie die Existenz der interesselosen, wohlwollenden Impulse in der menschlichen Natur nachweisen, obwohl sie ganz oder zum teil ein allgemeines utilitaristisches Kriterium beibehalten. Clarkes Gegner haben dann seinem formellen Begriff der moralischen Pflicht eine psychologische Stütze gegeben, obwohl sie ein allgemeines ethisches Kriterium geben, das Clarke im Prinzip ablehnt. Jene psychologische Stütze war jedoch notwendig, weil es Clarke an einer adäquaten Erkenntnistheorie fehlte, um seine Ethik auf eine selbständige Basis zu stellen.

Kapitel V.

Lord Shaftesbury.

Die Erscheinung von Shaftesburys „Enquiry concerning Virtue and Merit“ 1699 und seine „Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times“ 1711, bezeichnet eine bedeutende Änderung in der Methode der Betrachtung der moralischen Probleme gegenüber den englischen Moralisten. In der vorhergehenden Periode betonte man die Berücksichtigung abstrakter Prinzipien; dieses Verfahren war charakteristisch für Clarke und die Cambridge-Moralists. Mit Shaftesbury fängt die psychologische Periode der englischen Ethik an. Nunmehr wird auf die Bedeutung des Studiums der menschlichen Seele Gewicht gelegt und auf die Beobachtung der verschiedenen Impulse und Gefühle, um die rechten Prinzipien des Handelns zu finden. In dieser Periode wird die Gewissenserfahrung als solche sorgfältig untersucht und geschildert; sie spielt eine große Rolle in der Bestimmung der ethischen Hauptprinzipien.

Der Kardinalbegriff der Ethik Shaftesbury ist der des Systems. Im „Enquiry concerning Virtue and Merit“ drückt er sich folgendermaßen aus[1]): „Man kann einen einsamen Menschen als gute Kreatur betrachten, wenn man ihn als absolut und vollkommen in sich selbst verstehen kann ohne etwaige reale Beziehungen zu etwas anderem im Universum. Falls irgendwo in der Natur ein System existiert, als dessen Teil man das lebende Geschöpf ansehen kann, dann kann man es in keiner Weise gut heißen, solange es

[1]) “Enquiry” als Bd. II “Characteristics” (1737 u. 1738 Aufl.) S. 17.

offenbar als ein derartiges Glied erscheint, das dem System, dem es zugehört, nur Nachteil und keinen Vorteil bringt."

Was zum Wohl eines Systems beiträgt, das ist von Natur gut. In diesem Sinne mag man ein Tier oder ein lebloses Wesen als gut bezeichnen, wenn es als Teil dieses Systems zu dessen Guten oder Vorteil beiträgt. So ist auch der Mensch von Natur gut; das Gute des Menschen hat jedoch auch eine andere Seite, die von dem Natürlich-Guten zu unterscheiden ist, nämlich die Erscheinung der Affekte („Affektion"). Deshalb muß eine Theorie des Menschlich-Guten eine Theorie der Affekte sein.

Shaftesbury klassifiziert die Affekte in natürliche oder soziale, selbsterhaltende und unnatürliche. Natürliche Affekte sind solche, die auf Liebe, Wohlwollen und Sympathie mit unserem Geschlechte gegründet sind. Die „Selbstaffekte" sind Liebe zum Leben, Vergeltungstrieb bei Verletzung, körperlicher Appetit, Interesse oder Verlangen für die Bequemlichkeiten, durch die man Behagen empfindet, Wetteifer, Liebe für Lob, Indolenz, Streben nach Erleichterung und Ruhe. Die unnatürlichen Affekte sind feindselige Impulse mit Ausnahme des Vergeltungstriebes, die aus Aberglauben entstehen, aus Roheit, ausgearteten Begierden und gewissen „Selbstpassionen", wenn sie übertrieben und widernatürlich sind.

Shaftesbury legt im Gegensatz zu Hobbes das größte Gewicht auf die natürlichen oder sozialen Affekte. Der Mensch ist nicht ein rein egoistisches Tier; er hat im Gegenteil Wohlwollen und interesselose Affekte, deren direktes Ziel das Wohl anderer ist. Shaftesbury zeigt die bedeutende Rolle, die diese

natürlichen Affekte zum Wohle anderer haben und schließt[1]): „Ihr Besitz ist das Hauptmittel Selbstbefriedigung zu erlangen; ihr Mangel bringt sicheres Elend und Übel.“ Die Selbstaffekte fördern das Wohl des Individuums, wenn sie sich innerhalb strenger Grenzen bewegen. Beide Arten von Affekten, d. h. die sozialen und die Selbstaffekte bilden notwendige Elemente seines Begriffes des Guten, das in einem gerechten Gleichgewicht und einer Harmonie der beiden Arten von Affekten besteht. Die unnatürlichen Affekte haben keinen Platz in seinem Begriff der Tugend, weil sie weder zum Privat- noch zum öffentlichen Wohl beitragen.

Nur dem Menschen allein ist es erlaubt, zwischen dem Natürlich-Guten und der Tugend oder dem Verdienst zu unterschieden. Hier ist das Gewissen der bestimmende Faktor[2]). „In einer Kreatur, die fähig ist, allgemeine Ideen von Dingen zu fassen, sind nicht nur Dinge, die von außen auf unseren Sinn wirken, Gegenstand der Affekte, sondern auch die Handlungen an und für sich, sowie die Affekte von Mitleid, Güte und Dankbarkeit und ihre Gegensätze; wenn nämlich letztere vermittelst der Reflexion in unserer Seele geweckt sind, so werden sie Gegenstand der Affekte, so daß jene von uns schon gefühlten Affekte durch den reflektierenden Sinn Objekte neuer Neigungen und Abneigungen werden. Da das Kriterium der Tugend das öffentliche Wohl ist, wird derjenige, der keinen Begriff des öffentlichen Wohles hat und durch Reflexion dieses zu einem Objekte seiner Affekte macht, nicht als tugendhaft angesehen werden können.

---

[1]) Ibid. S. 139. [2]) Ibid. S. 28.

Er ist dann nur von Natur gut, wenn seine Tat, die zum öffentlichen Wohl beiträgt, nur das Resultat blinden Handelns ist.

Shaftesbury erkennt den Unterschied zwischen einem moralischen und praktischen („prudential") Gewissen an. Jenes definiert er als[1]) „eine Reflexion unserer eigenen Seele über ein ungerechtes Handeln oder Verhalten, von dem man weiß, daß es natürlich hassenswert ist und schlechte Folgen verdient"; dieses als[2]) „eine Reflexion über ein törichtes Verhalten, das man als gegen sein eigenes Interesse gerichtet erkennt. Jenes allein kann man mit Recht Gewissen nennen".

In der Gewissenserfahrung erkennt Shaftesbury ein Bewußtsein der Schuld an[3]). „Keine Kreatur kann feindseligerweise und mit Absicht Schlechtes tun, ohne gleichzeitig empfinden zu müssen, daß sie Schlechtes verdient." Deshalb entsteht Unbehagen aus dem Bewußtsein, daß das, was man nur von einem Einzigen verdient, man von allen erwarten muß. Dies erklärt das Gefühl der Furcht und das Gefühl bei Gott und Menschen verdächtig zu sein; beide bilden gleichfalls ein Element der Gewissenserfahrung. Wird der Mensch vom Gewissen verfolgt, so hat er auch ein Gefühl der Scham und Reue, weil er etwas Hassenswertes sich hat zuschulden kommen lassen.

Die Beziehung zwischen Gewissen und Glückseligkeit ist sehr enge; die Basis des ersteren sind die natürlichen Affekte, indem Gewissensmangel Gleichgültigkeit dem Wohle anderer gegenüber bedeutet. Da aber die natürlichen Affekte die Quelle

[1]) Ibid. S. 119. [2]) Ibid. S. 119. [3]) Ibid. S. 120.

der gesellschaftlichen Unterhaltung und höheren Lust sind, ist eine Existenz ohne Gewissen oder ohne den natürlichen Sinn für das Hassenswerte des Verbrechens und ihrer Ungerechtigkeit der elendste Zustand im menschlichen Leben.

Shaftesbury gibt die Existenz eines falschen Gewissens zu, fügt aber bei, daß diese Art des Gewissens nie zufrieden machen könne. Aus der Verletzung der natürlichen Gefühle durch Übung eines falschen Gewissens entsteht Unseligkeit, da dem Betreffenden von seinem wahren Gewissen Vorwürfe gemacht werden. Glücklicherweise ist eine Harmonie zwischen Selbstinteresse und Moralität im moralischen Sinn begründet. Ein Fundament unserer Gewissenserfahrung sind die natürlichen Affekte und wer wider sein Gewissen handelt, kann nicht die Genüsse ernten, deren Quelle die sozialen Affekte sind; dadurch wird er auch andere schlechte Folgen wie Verlust der Freundschaft tragen müssen[1]). „Deshalb ist es doch gewiß, wenn die natürlichen Affekte fehlen, daß durch Immoralität infolge des Mangels an solchen Affekten eine Beunruhigung des Gewissens entsteht, nämlich das Bewußtsein, daß etwas unklug und wider sein Interesse begangen ist.“

Von der Entstehung des Gewissens behauptet Shaftesbury, hinblickend auf Lockes Problem der angeborenen Ideen, daß, da der Sinn für Recht und Unrecht so natürlich wie unsere natürlichen Affekte ist und da er das erste Prinzip unserer Konstitution und Beschaffenheit bildet[2]), „es keine spekulative Meinung gibt, die fähig wäre, unmittelbar und direkt es zu

[1]) S. 126. [2]) S. 44.

vernichten.“ Man kann ihn aber in hohem Maße durch schlechte Übung verlieren und durch falsche Religion verdrehen. Shaftesbury betrachtet den moralischen Sinn als stetig in Harmonie mit unseren rationellen Urteilen bezüglich dessen, was für das Wohl der menschlichen Gattung erforderlich ist oder nicht, obwohl er nicht ausdrücklich die Formulierung solcher Urteile involviert.

Dadurch, daß Shaftesbury die Beobachtung der psychischen Phänomene eingeführt hat und seine Theorie auf eine Untersuchung der psychologischen Tatsachen gründet, stellt er einen bedeutenden Fortschritt den vorhergehenden englischen Moralisten gegenüber dar, besonders in Rücksicht auf den Inhalt der Gewissenserfahrung. Seine Analyse der sozialen Gefühle bedeutet, obwohl die Rolle, die sie in der Beurteilung unseres moralischen Sinnes spielen, etwas übertrieben ist, einen entschiedenen Schritt nach vorwärts gegenüber den früheren Analysen und hat den Begriff des egoistischen Naturmenschen von Hobbes umgestossen.

Aber seine Theorie ist nicht einwandfrei. Es war früher bemerkt, daß Shaftesburys Kardinalbegriff der des Systems ist. Der Mensch ist von Natur gut, wenn er ein Gleichgewicht von egoistischen und sozialen Gefühlen schafft, er ist tugendhaft, wenn er sich dieses Gleichgewichts als objektiver Aufgabe bewußt ist. Dieses Bewußtsein schließt die Fähigkeit der Reflexion ein, aus der die Affekte unseren Gefühlen und Handlungen gegenüber entstehen, die er Gewissen nennt. Hier ist dann der Unterschied zwischen einem natürlichen und moralischen System: die Abwesenheit des Gewissens in jenem und seine Anwesenheit in

diesem. Dieser Unterschied ist vom Standpunkt des Systems aus nicht so wesentlich; Gewissen ist kein organisches Element, weil das System intakt bleibt, sogar wenn das Gleichgewicht der Affekte ohne die Betätigung des moralischen Sinnes gewahrt wird. Selby-Bigge bemerkt hierüber treffend[1]): „In Shaftesburys Theorie gibt es keinen starken Kontrast zwischen moralisch und nichtmoralisch, mit Ausnahme davon, daß für Moralität eine weitere Komplikation unserer tierischen Natur verlangt wird, nämlich Reflexion über Affekte und infolgedessen die daraus hervorgehenden Affekte den Affekten gegenüber.“ „Fernerhin[2]) verschwindet der Unterschied zwischen tugendhaft und natürlich, wenn wir die menschlichen sozialen Affekte in Beziehung zu dem weiteren System aller rationellen Wesen ins Auge fassen und schließlich in Beziehung zu dem großen systematischen Schema aller Dinge, demgegenüber allein man Dinge als absolut schlecht oder gut bezeichnen kann.“ Denn als Teil des großen kosmischen Schemas des Universums ist das, was tugendhaft ist, auch natürlich und der Kontrast verschwindet.

Wenn wir Shaftesburys Kriterium für den Gehorsam dem Gewissen gegenüber analysieren, dann finden wir einen indirekten Appell an das Selbstinteresse, weil die Übung unseres Gewissens von unseren sozialen Gefühlen abhängt, der Quelle der Taten, die das öffentliche Wohl fördern und die uns den höchsten Genuß bringen. Diese Harmonie zwischen Privatgenuß und öffentlichem Wohl ist

---

[1]) British Moralists — Selby-Bigge — Introduction S. XIII.
[2]) ibid. XLIII.

ein Appell an das Selbstinteresse. Die Autorität des Gewissens ist in Shaftesburys System mit unserer Lust verknüpft. In einem solchen System ist die Verpflichtung („obligation") zur Tugend nichts anderes[1]) „als ein Versuch, zu zeigen, daß, wenn man das Gleichgewicht der Affekte besitzt, das Shaftesbury tugendhaft nennt, „man die Hauptmittel und das Vermögen zur Lust inne hat." Die Gründe für den Gehorsam dem Gewissen gegenüber sind hauptsächlich hedonistisch. In einer solchen Lehre ist die Autorität des Gewissens der des Selbstinteresses untergeordnet, weil dieses der Hauptgrund für den Gehorsam gegen jenes ist. Diesen Mangel in Shaftesburys System hat Butler nachgewiesen, dessen Untersuchung der Gewissenserfahrung für die englische Ethik epochemachend war.

Kapitel VI.

Bischof Butler.

Mit der Erscheinung von Bischof Butlers „Sermons" und der „Analogy of Religion to the Course and Constitution of Nature" ist ein wichtiger Beitrag nicht nur zur ethischen Theorie im allgemeinen sondern auch zur Theorie des Gewissens im besonderen geliefert. In seinem Begriff der menschlichen Natur kann man den Einfluß Shaftesburys leicht merken. Um seinen Begriff des Natürlichen deutlich zu machen, führt Butler andere Begriffe des Natürlichen an: Einmal „natürlich" im Sinne irgend eines menschlichen Prinzips, abgesehen von seinem Grad und seiner Art,

[1]) Ibid.

wofür er die Leidenschaft des Zornes oder die Elternliebe als Beispiele anführt, die man nach dieser Definition beide gleichmäßig natürlich nennen kann, und dann „natürlich“ im Sinne von Leidenschaften, die am heftigsten und am meisten unsere Handlungen beeinflussen. Aber dieser zweite Begriff bietet kein Kriterium, da auch unsere lasterhaften Leidenschaften diese Eigenschaften besitzen und diesem Begriffe gemäß der Mensch von Natur sündig sein kann. Beide Begriffe lehnt Butler ab, weil sie der kontrollierenden und leitenden Prinzipien ermangeln, durch die der Mensch[1]) ein „Gesetz in sich selbst“ schafft („law to himself“). „Natürlich“[2]) in Butlers Sinn ist die ganze Konstitution des Menschen, die von einem höheren Prinzip des Gewissens geleitet und überwacht wird. Insofern er die menschliche Natur als ein System von Leidenschaften ansieht, die von höheren Prinzipien geleitet werden, findet man ihn in direkter Übereinstimmung mit Shaftesbury. Der Hauptunterschied besteht in seinem Begriff des Gewissens, eines seiner zwei Kardinalprinzipien; er behauptet, daß Shaftesbury versäumt habe, einen wesentlichen Faktor in seinem Begriff des „Moral Sense“ zu beachten: daß sich nämlich in jeder Gewissenserfahrung Autorität und Verpflichtung („Obligation“) als „konstituierendes“[3]) Merkmal aufzeigen lasse. Shaftesburys Begriff des Gewissens als ein Affekt unseren Taten und unseren Affekten insbesondere gegenüber, macht seine Moralphilosophie mehr zu einer Philosophie des moralischen Geschmackes als zu einer der Pflicht. Im letzten

---

[1]) “Sermons” S. 44 (Edition 1900). [2]) “Sermons” S. 44 (Edition 1900). [3]) Sermon II S. 48.

Grunde ist Shaftesburys System ein verschleierter Hedonismus. Da in einer solchen ethischen Lehre unser Pflichtbewußtsein immer auf seiten unseres Vorteils liegt, so ist der Mensch in dem Falle, daß eine unethische Tat seinen Vorteil fördert, zu ihr verpflichtet. Dagegen ist nach Butler das Prinzip der Reflexion des Gewissens das am nächsten liegende und am meisten bekannte, weil die Gewißheit seiner Autorität ein Teil der Gewissenserfahrung selbst ist. Eine dem Gewissen entgegengesetzte Verpflichtung kann höchstens wahrscheinlich sein, weil kein Mensch sicher ist, ob das Laster in dieser Welt seinem Interesse dient. Daher soll eine sichere Verpflichtung einer unsicheren vorgehen und diese beseitigen. Soweit Shaftesbury unser Gewissen als Teil unserer geistigen Werkzeuge betrachtet hat, war er im Recht, sofern er aber seinen autoritativen Charakter nicht erkannt hat, war er im Irrtum.

Das Doppelkriterium, durch das eine tugendhafte Handlung geprüft wird, und das Butler als erster in der englischen Ethik mit scharfer Formulierung eingeführt hat, ist organisch mit seinem Begriff der menschlichen Natur verknüpft. Die beiden Prinzipien, aus denen das Kriterium besteht, die schon oben erwähnten Kardinalprinzipien, sind Selbstliebe und Gewissen. Er nennt diese so, um sie von den einfachen Leidenschaften zu unterscheiden und ihre organische Beziehung zu der menschlichen Natur, wie er sie gedacht hat, zu zeigen, weil jemand seinen Leidenschaften Gewalt antun kann, ohne seine eigene Natur zu vergewaltigen; eine Vergewaltigung unserer Kardinalprinzipien jedoch involviert einen Widerspruch und Konflikt mit unserer eigenen Natur.

Selbstliebe und Gewissen sind regulative Prinzipien und zugleich solche der Reflexion, eine Tatsache, die einen wichtigen Unterschied zwischen diesen und den Leidenschaften zeigt. Es gibt viele Leidenschaften, die als selbsterhaltende bezeichnet werden, denen gegenüber aber ein Nachgeben zur Selbstvernichtung führt[1]). „Wenn z. B. jemand wegen der Befriedigung einer Begierde seinen eigenen Untergang hervorruft, so wird niemand das Prinzip der Tat Selbstliebe nennen." Als ein aktives und regulatives Prinzip unterscheidet die Selbstliebe zwischen zum Guten und zum Schlechten führenden Leidenschaften. Das Stärker- und Häufigerwerden einer Leidenschaft ist keineswegs ein Zeichen ihrer höheren Bedeutung. Das Bewußtsein der höheren Bedeutung eines inneren Prinzips gegenüber anderen ist eine Tatsache der unmittelbaren Erfahrung. Über das Prinzip des Gewissens fügt er hinzu[2]): „Es verlangt unumstößlich Überlegenheit über die anderen, so daß man sich keinen Begriff von dieser Geistesfunktion machen kann, ohne dabei das Urteil, die Leitung und die Herrschaft mit einzuschließen. Diese bilden einen konstituierenden Teil Idee desselben. Wäre das Gewissen nicht oberstes Prinzip, so würden die verschiedenen Prinzipien sich nur durch den Grad unterscheiden. Ruchlosigkeit und Vatermord wären ebenso natürlich wie kindliche Verehrung gegen die Eltern, was absurd ist. Die Leidenschaft mag größere Kraft haben; aber Autorität und Fähigkeit zu leiten mangelt ihr im Gegensatz zu den Kardinalprinzipien, die im

---

[1]) Sermon I S. 30 f. n. [2]) Sermon II S. 48.

Falle eines Konflikts mit der Leidenschaft ein natürliches Recht zur leitenden Stellung über sie haben.

Sofort entsteht die Frage: Ist ein Konflikt zwischen der Autorität der beiden kardinalen Prinzipien möglich, und welcher Autorität sollen wir in diesem Falle den höheren Wert beilegen? Leider macht die fragmentarische Beschaffenheit des Gedankenausdrucks, die einer Predigt immer anhaftet, dem Forscher große Schwierigkeit, Butlers Antwort zu bestimmen. Aus Predigt 11 [1]) über Selbstliebe scheint es, als ob er dieses Prinzip als oberstes betrachtet, so daß im Falle eines Konflikts zwischen Selbstliebe und Gewissen, der unwahrscheinlich ist, das Gewissen nachgeben muß [2]). „Man kann ohne Vorurteil gegen Tugend im allgemeinen zugeben, daß unsere Ideen von Glück und Unglück von allen unseren Ideen die nächststehenden und wichtigsten sind . . . . . Gesteht man zu, daß Tugend und moralische Aufrichtigkeit in einem Affekte und in einem Streben bestehen nach dem, was recht und unrecht an und für sich ist, so können wir, wenn wir ruhig darüber nachdenken, diese oder eine andere Betätigung für uns selbst solange nicht rechtfertigen, bis wir davon überzeugt sind, daß es zu unserem Glück beitragen oder mindestens nicht dagegen sein wird." Die Voraussetzung scheint hier zu sein, daß im Falle eines Konfliktes, den Butler fast als unmöglich betrachtet, das Prinzip der Selbstliebe als höher angesehen werden muß. Nehmen wir diese Lehre nur als provisorisch an und ziehen wir die rhetorische Übertreibung

[1]) Betitelt "Upon the Love of the our Neighbor" (behandelt die Grenze zwischen Selbst- und Nächstenliebe u. s. w.).
[2]) S. 151.

in Betracht, die bei einer öffentlichen Rede nicht zu vermeiden ist, so finden wir diese Behauptung etwas verändert in Predigt 3 wieder, wo er das Problem an und für sich behandelt, aber nicht dessen Lösung gibt. Fragt man, welche Verbindlichkeit wir haben, den Regeln des Rechts in uns selbst zu folgen, so lautet Butlers Antwort, daß der Mensch ein Gesetz für sich selbst ist ohne besondere Rücksicht auf die Sanktion des Gesetzes, Belohnung und Bestrafung, die wir fühlen und die[1]), „wie wir durch das Licht unserer Vernunft Grund zu glauben haben", ihm anhaftet. Die Frage trägt ihre Antwort in sich. Unsere Verpflichtung, diesen Gesetzen zu gehorchen, besteht deshalb, weil sie Gesetze unserer eigenen Natur sind. Was das Gewissen billigt und bestätigt, ist schon selbst für sich eine Verpflichtung. Seine Antwort auf die Frage, warum man nicht alle Selbstbeherrschung außer Acht lassen solle, um der eigenen Glückseligkeit zu folgen, ist eine Wiederholung von Shaftesburys Lehre, daß Wohlwollen und Glückseligkeit übereinstimmen. Abgesehen von der Tatsache, daß das Laster ebenso wie die Tugend seine Grenzen in sich selbst trägt, gibt es im großen und ganzen keine Disharmonie zwischen Tugend und Interessen in einem Charakter, wo die Tugend zur Gewohnheit entwickelt ist. Butler nimmt zu einem theologischen Argument Zuflucht, das schon Clarke gebraucht hatte, nämlich daß Pflicht und Interesse meistenteils in dieser Welt aber durchaus und in jeder Instanz übereinstimmen, wenn wir die Zukunft und das Ganze in betracht ziehen; diese Übereinstimmung ist die Voraussetzung

[1]) S. 54.

für die Annahme einer guten und vollkommenen Weltregierung. Dieses Argument kann nur demjenigen gefallen, der ein gut Teil religiösen Glaubens besitzt. Sein Hauptargument haben wir schon erwähnt: Es ist vernünftig anzunehmen, daß die beiden Autoritäten der Kardinalprinzipien nicht in Konflikt sind, bis wir einen Gegenbeweis haben. Da aber jegliche Kalkulation unsicher ist, ist solcher Beweis unmöglich. In seinen nüchternsten Betrachtungen ist Butlers Optimismus viel vorsichtiger, als in seinen Predigten, sogar dann noch, wenn man schon die zulässigen Übertreibungen der öffentlichen Predigt berücksichtigt. Sicher ist sein Optimismus weniger von dem Subjektivismus Shaftesburys belastet; solange aber Selbstliebe und Gewissen als koordinierte Prinzipien hingestellt werden, ist diese Problemstellung unvermeidlich und ist vom Standpunkt einer empirischen Analyse sogar Butlers vorsichtiger Optimismus von einem ungerechtfertigten Subjektivismus nicht frei, den der Skeptiker nicht annehmen kann.

Wenn auch vom Standpunkt einer allgemeinen ethischen Theorie Butler nicht fähig war, diesen Dualismus der Autoritäten, der aus den zwei koordinierten Prinzipien entsteht, zu rechtfertigen, wurde doch seine Schilderung der Gewissensaktivität, die man in seiner „Dissertation on Virtue" findet, von keinem der folgenden englischen Moralisten in Feinheit und Genauigkeit der psychologischen Analyse übertroffen.

Er definiert[1]) das Gewissen als „dasjenige Prinzip im Menschen, durch das er sein Herz, seine Disposition sowie seine Taten billigt oder mißbilligt." Diese

[1]) Sermon I S. 31 u. 32.

Worte sind sorgfältig gewählt. Er gebraucht dieselben Ausdrücke in Sermon 2 nur mit der kleinen wörtlichen Hinzufügung[1]): „das Prinzip im Menschen, durch das wir unser Herz, unsere Disposition, sowie unsere Taten betrachten, billigen oder mißbilligen.“ Mit dieser Definition beabsichtigt Butler die komplizierte Natur unseres Gewissens zu zeigen: es ist teils emotionell teils intellektuell und schließt Herz und Vernunft ein. Bezeichnend für Butlers unmetaphysische Denkart ist seine Annahme von Clarkes Schlüssen bezüglich der Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit des Gewissens, sein Glauben an die moralische Harmonie („fitness“) und Disharmonie der Dinge, die noch eher waren als aller Wille, sein Gebrauch der Redensart: „unveränderliche Moralität“ und seine Anspielung auf die ewigen Regeln des Rechts; er verwendet aber dabei nicht Clarkes Dialektik oder Methode des abstrakten Denkens, sondern er appelliert direkt an die Erfahrung und bestimmt durch psychologische Reflexionen, ähnlich wie Shaftesbury, was das Gewissen fordert. Diese Forderung aber reduziert er nie auf Axiome oder Intuitionen. Daß wir ein Vermögen für moralische Billigung und Mißbilligung besitzen, ist klar, da wir sie in uns selbst erfahren und in anderen anerkennen. Die Existenz dieses Vermögens ist auch durch verschiedene Ausdrücke, wie Gewissen, Moral Sense, göttliche Vernunft anerkannt, und zwar entweder als[2]) „ein Gefühl des Denkens oder als einen Gedanken des Herzens“. Der Gegenstand dieses Vermögens sind „Taten“, indem man darunter auch aktive, praktische Prinzipien versteht,

[1]) Sermon II S. 45 ff. [2]) Dissertation S. 287.

nach denen die Menschen dann handeln, wenn Gelegenheit und Umstände ihnen die Möglichkeit dazu gibt. Dadurch unterscheiden sich die Menschen von den Tieren; diese sind sich nur der Vorgänge bewußt, aber nicht der Taten, weil von Wille, Absicht und Zweck, die die eigentliche Natur der Taten ausmachen, bei Tieren keine Rede sein kann. Gewissen ist somit ein Prinzip der Reflexion, durch das unsere natürlichen Handlungen erst eine Bedeutung bekommen, die sie, wenn sie impulsiv ausgeführt sind, nicht besitzen. Das Gewissen betrachtet die Absicht als Teil der Handlung, und wenn auch nicht die beabsichtigten guten oder schlechten Folgen daraus hervorgehen, fällen wir doch dasselbe Urteil über die Handlung. Unser Gewissen billigt nur gewolltes Handeln oder Nichthandeln; für Eindrücke oder Handlungen, die wir nicht vermeiden können, haben wir keine Verantwortung.

Unser Sinn für das moralisch Gute oder Schlechte setzt die Aussicht auf guten oder schlechten Lohn voraus. Ein sittlicher Charakter und schlechter Lohn sind unvereinbare Ideen. Unsere Vernunft knüpft naturgemäß an schlechtes Handeln Strafe; wir brauchen nur unsere eigene Erfahrung zu betrachten, um Bestätigung dafür zu finden. Ein Leidender erweckt unser Mitleid; zunächst sind wir über das Unrecht, das er leidet, entrüstet; sobald wir aber erfahren, daß der Leidende ein Schurke ist, nimmt unser Mitleid ab, und unsere Entrüstung verschwindet. Wenn die Versuchung groß ist, so ist für den, der das Unrecht getan hat, das Gefühl, daß er Strafe verdient hat, etwas vermindert, da wir annehmen können, daß das tugendhafte Prinzip nicht ganz ausgeschlossen war

und der Betreffende nur nicht ganz das Prinzip innehatte, um über die Versuchung Herr zu werden. Hätte die Versuchung der Stärke seines tugendhaften Prinzipes entsprochen, so wäre er im stande gewesen, ihr zu widerstehen; deshalb beurteilt ihn unser moralischer Sinn nicht so scharf. Daß unsere moralische Urteilskraft offenbar die Beziehung einer Tat zu der Fähigkeit des Täters, moralisch zu handeln, betrachtet, wird dadurch bestätigt, daß wir die Vergehen von Tollen und Kindern milder beurteilen.

Butler nahm gegen die Hauptlehre von Hutcheson, daß Wohlwollen der einzige Prüfstein für die Tugend sei, Stellung. Er behauptet, daß wer auf sein eigenes Wohl bedacht ist, auch als tugendhaft bezeichnet wird, weil Rücksicht auf unser Selbstinteresse und unser Glück sowie ein vernünftiger Versuch, dasjenige zu fördern und zu erreichen, was wir als Eigeninteresse (prudence) betrachten, von unserm Gewissen gebilligt werden. Hutchesons Lehre führt offenbar zu absurden moralischen Konsequenzen. Es gibt Fälle, wo unser Gewissen die Tätigkeit des Wohlwollens verbietet; z. B. wo zwei Konkurrenten die gleiche Stellung inne haben, wäre Wohlwollen dem einen gegenüber Ungerechtigkeit gegenüber dem andern. Diese einwandreiche Lehre auf die Dauer zu vertreten, führt offenbar zu der schlimmen Konsequenz, daß das Mittel den Zweck heilige; denn wenn durch Lügen oder Stehlen ein großes Maß von Glück erreicht wird, so ist das Handeln diesem Prinzip entsprechend gerechtfertigt. Butler wird jetzt zu einer charakteristischen Behauptung gedrängt, die auf die empirische Basis seines absoluten Prinzips des Gewissens Licht wirft; er fügt

hinzu[1]): „Wenn Wohlwollen das Ganze der Tugend in Gott ist, verhält es sich nicht so in dem Menschen, wie die Befehle des Gewissens beweisen."

Man merkt in Butler einen für die Mehrheit der englischen Moralisten, besonders für die „Sentimental School", typischen Zug. Seine Schilderung der Gewissenserfahrung zeigt eine ungewöhnliche Gabe der Selbstbeobachtung; aber seine Formulierung dieser Erfahrung in einer umfassenden ethischen Theorie ist völlig unzureichend. Er bezeichnet das Gewissen als ein absolutes Prinzip, weil er es als absolut erfahren hat; daß das Absolute selbst ein schweres metaphysisches Problem in sich birgt, hat er nicht im entferntesten gewußt. Er war ein zu konkreter Kopf, um die erkenntnistheoretische Unmöglichkeit einzusehen, das Absolute auf Erfahrung zu gründen. Trotzdem hat er mit feinem Instinkt den formalen Charakter des Gewissens als eines Prinzips eingesehen und klugerweise bestimmte Tugenden von seinen höheren Prinzipien nicht abgeleitet. Wir werden sehen, wie solche Versuche von den folgenden Moralisten zwar gemacht werden, aber vergebens! Für die Untersuchung des psychologischen Inhalts des Gewissens ist Butlers Erfolg ein dauernder; um jedoch eine theoretische Formulierung dieses Inhalts geben zu können, dazu war er zu wenig Philosoph.

Der Dualismus der Autoritäten, die Butler aufgestellt hat, wurde von den folgenden Moralisten der „Sentimental School" auf einen Monismus der Selbstinteressen zurückführt. In diesen Systemen ist das Gewissen kein wesentliches Element der allgemeinen

[1]) Dissertation S. 293.

ethischen Kriterien und deshalb ist seine Autorität sehr geschwächt und zurückgedrängt worden.

Als eine Schilderung, wenn nicht als eine Klarlegung der Gewissensaktivität war Butlers Behandlung dieser Seite der ethischen Philosophie unübertroffen. Man hat manche neue Beobachtungen hinzugefügt, und eine tiefere Analyse ebenfalls versucht, besonders von seiten der Vertreter der Assoziationspsychologie. Von Butlers Einfluß auf die folgenden Moralisten zu sprechen, werden wir immer noch genug Gelegenheit haben und wir werden sehen, welch dauerndes Gepräge seine Gedanken der englischen Ethik gegeben haben!

Kapitel VII.

Francis Hutcheson.

Hutchesons Hauptwerk: „An Inquiry concerning Moral Good and Evil“ erschien 1725, ein Jahr vor der Veröffentlichung von Bishop Butlers Sermons. Wenn dieser, wie wir gesehen haben, in Shaftesburys Begriff des „Moral Sense“ und seinem Prinzip des Wohlwollens nur eine Lehre des moralischen Geschmackes erblickt hat, stellte Hutcheson das Prinzip des Wohlwollens als ein Kriterium des Rechts und Unrechts auf und stellte die Lehre des moralischen Sinnes auf eine reinere empirische Basis, als Shaftesbury. In den moralischen Schriften dieses scharfen Denkers sind die Probleme, die dadurch entstehen, daß er die Fähigkeit unserer moralischen Unterscheidungskraft auf das Gefühl gegründet ist, klar formuliert und rücksichtslos behandelt. Man findet hier eine Philosophie des moralischen Ge-

schmacks, die nicht durch metaphysische Voraussetzungen getrübt ist. Unser Denker schreckt nicht vor den äußersten Konsequenzen seiner empirischen Stellung zurück, und das Resultat ist ein ethisches System, das die Stärke und Schwäche der „Sentimental school“ in plastischer Schärfe wiedergibt.

Hutcheson definiert den Sinn[1]) „als jede Bestimmung unseres Geistes, Ideen unabhängig von unserem Willen anzunehmen und Empfindungen von Lust und Unlust zu haben“. Er nennt dies natürliche Kräfte und befaßt unter ihrer allgemeinen Klassifikation nicht nur die äußeren Sinne, sondern auch unseren Sinn für Schönheit, unseren Gemeinsinn oder unsere Bestimmung, aus der Glückseligkeit anderer Zufriedenheit und aus ihrem Elend Unbehagen zu empfinden. Die vierte Klasse nennt er den moralischen Sinn, wodurch wir Tugend und Laster in anderen wahrnehmen. Dieser Sinn ist offenbar von den anderen schon erwähnten zu unterscheiden[2]), „weil die anderen vorwiegen können, wenn wir nicht über unsere eigene Lage reflektieren noch uns über die Empfindungen der eigenen Tugend freuen“. Er spricht ferner von einem besonderen Sinn für Ehre, wogegen Shaftesbury und Butler diesen der Gewissenserfahrung als Element zugeteilt haben. Über den Sinn der Ehre meint unser Denker[3]), „daß die Billigung und die Dankbarkeit anderer für eine gute Tat, die wir getan haben, uns die notwendige Gelegenheit der Lust gibt und die Mißbilligung, Verachtung oder Reue wegen Untaten, die wir getan haben, die Gelegenheit der

[1]) An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections S. 4. [2]) Ibid. S. 5. [3]) Ibid. S. 6.

unbehaglichen Empfindung, die wir Scham nennen, selbst wenn weiter keine anderen Übel daraus zu befürchten sind.“

In seiner Klassifikation der Sinne bemerkt man von vornherein bei unserem Denker die Fähigkeit, subtile Unterscheidungen zu machen, ein Charakterzug, der noch mehr in seiner Formulierung der ethischen Probleme zu tage tritt. Es gibt zwei fundamentale Fragen über Moralität, sagt Hutcheson: 1. Welche Eigentümlichkeit einer Handlung bestimmt uns bei ihrer Wahl mehr für sie als für ihr Gegenteil? oder, wenn der Geist sich selbst bestimmt, welche Motive oder Begierden regen zu einer Handlung mehr an, als zu ihrem Gegenteil oder ihrer Unterlassung? 2. Welche Eigenschaft bestimmt unsere Billigung eines Handelns gegenüber ihrem Gegenteil? Hutcheson unterscheidet scharf zwischen Qualitäten, die zur Wahl oder zur Tätigkeit anregen und solchen, die unsere Billigung bestimmen, weil wir öfters Handlungen tun, die wir nicht billigen und Handlungen unterlassen, die wir billigen. Hiermit ist eine Problemstellung gegeben, die ihre Lösung nur durch psychologische Analyse nicht aber durch rein logische Dialektik finden konnte.

Bezüglich derjenigen Eigenschaften unseres Handelns, die unsere Wahl anregen, behauptet Hutcheson, gibt es nur zwei Meinungen; die eine bezeichnet er als die epikureische, die Hobbes und andere wieder belebt haben und die auf der Zurückführung aller Begierden auf die Selbstliebe beruht. Darnach regen die Eigenschaften des Handelns, die die größte Glückseligkeit beim Handeln bedingen, unsere Wahl an.

Hutcheson wie Shaftesbury tadeln die Psychologie,

die Hobbes' Ethik zugrunde liegt. Hutcheson zeigt auch die Unfähigkeit des letzteren, solche Prinzipien des Handelns, wie Freundschaft, natürliche Liebe, Edelmut und Mitleid, bei denen die Menschen sich keines Selbstinteresses bewußt sind, zu rechtfertigen. Hobbes' Prinzip kann auch nicht unsere Mißbilligung gegenüber solchen Taten erklären, die zwar wohlwollend und gemeinnützlich sind, aber dem Selbstinteresse und der Glückseligkeit des Handelnden ihre Entstehung verdanken.

Die andere Meinung behauptet, daß wir soziale und wohlwollende Neigungen besitzen, die uns zwingen, das Glück anderer zu suchen als ein Endziel ohne Rücksicht auf eigenes Glück, daß wir einen moralischen Sinn haben oder eine Bestimmung unseres Geistes, jede wohlwollende Neigung sowohl in uns, wie in anderen zu billigen ebenso wie jedes gemeinnützliche Handeln, das wir aus solcher Neigung fließend denken ohne irgendwelchen Hintergrund des Selbstinteresses. Unser Denker erkennt diese zwei Prinzipien als die einzigen konsequenten an. Hobbes' Lehre gibt nicht die menschliche Natur, wie sie tatsächlich ist, wieder; die zweite Lehre tut es offenbar; alle anderen Theorien unterscheiden sich nur scheinbar von diesen beiden.

In seiner Analyse der anderen von ihnen sich nur scheinbar unterscheidenden Systeme zeigt Hutcheson, daß die Prinzipien, die von der intellektuellen Schule vertreten werden, wie von Clarke, Cudworth und den „Cambridge Platonists", z. B., daß die Moralität einer Handlung in der Übereinstimmung mit der Vernunft besteht, daß die Tugend auf der absoluten Harmonie und Disharmonie der Dinge beruht oder sich der Natur und der Beziehung

der Dinge anpaßt, u. s. w., einen moralischen Sinn voraussetzen, der diese Kriterien begreiflich macht. Ohne diese Voraussetzung bewegt sich diese Schule in einem Kreis. Seine Ablehnung solcher Prinzipien, wie Übereinstimmung mit der Wahrheit für Zwecke eines moralischen Kriteriums folgt aus einer bedeutsamen und fruchtbaren erkenntnistheoretischen Unterscheidung, die zum ersten Male in der englischen Ethik klar die Übereinstimmung der Wahrheit vom Standpunkt der Erkenntnis und die Übereinstimmung der Wahrheit vom Standpunkt der Moral trennt. Hier antizipiert Hutcheson eines der Argumente, die Hume entwickelt hat, um die Existenz eines moralischen Sinnes zu beweisen.

Er betont, daß Übereinstimmung mit logischen Gesetzen nicht unsern Willen bestimmt, Handlungen zu wählen oder zu billigen, weil vom Standpunkt der Erkenntnis jede Handlung, ob gut oder schlecht, mit der Wahrheit übereinstimmen kann. Legen wir einer Handlung des Wohlwollens gewisse Eigenschaften bei, so legen wir einer selbstsüchtigen die gegenteiligen bei, und beide sind wahr. Es ist klar, daß eine derartige Übereinstimmung uns nicht verleiten kann, eine Handlung einer anderen in Wahl und Urteil vorzuziehen. Die einzige Übereinstimmung jedoch, die korrekt ist, beruht auf einem Sinn („sense“) oder einer Neigung.

Die Vertreter der Vernunft können nun erwiedern, daß wir selbst unsern Sinn und Neigung beurteilen und billigen, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß ein Maßstab existiert, nachdem wir urteilen; dieser, behaupten sie, ist die Vernunft. Hutcheson antwortet: ein vernünftiges Handeln hat keinen

Sinn ohne die Voraussetzung etwaiger Ziele, für deren Erreichung eine Handlung unternommen ist; kein Ziel aber existiert ohne Neigung oder Verlangen nach ihm.

Er erweitert diese Lehre vermittelst des eben erwähnten Unterschiedes zwischen anregenden und rechtfertigenden Gründen. Unter Gründen einer Tat verstehen wir manchmal die Wahrheit, die die Eigenschaft eines Handelns zeigt, und die zum Handeln anregt, z. B. warum sucht ein Prasser Reichtum? Der Grund dafür ist in der Wahrheit gegeben, daß Reichtum dazu dient, Vergnügen zu erkaufen! Es gibt somit keine antreibenden Gründe ohne Ziel und kein Ziel ohne Neigung, durch die das Ziel realisiert wird.

Die rechtfertigenden Gründe sind vom Standpunkt des „Moral sense“ eine der wichtigsten Begriffe in Hutchesons System, weil sie eine Eigenschaft in der Handlung darstellen, die unsere Billigung erlangt. Der Grund, warum wir Mäßigkeit der Verschwendung vorziehen, kann nur ein rechtfertigender Grund sein. Verschwendung zeigt eine unedle Gemütsverfassung, Mäßigkeit eine anerkennbare. Solche Gründe sagen aber nicht mehr, als daß unser moralischer Sinn Verschwendung mißbilligt und Mäßigkeit billigt. Diese beiden Klassen weisen auf zwei entsprechende Klassen von Zielen hin, nämlich die letzten (primären) und die untergeordneten; für jene kann man nur rechtfertigende Gründe verwenden, für diese nur antreibende. In der Bevorzugung unseres moralischen Sinnes ist die Wahl des untergeordneten Zieles direkt von den letzten Zielen bestimmt, weil mit Rücksicht auf rechtfertigende Gründe Taten, welche nur einem untergeordneten Ziele angepaßt sind, noch nicht gerechtfertigt sind, d. h. wir billigen ein untergeordnetes Ziel nicht, wenn

es von keinem letzten Ziele gefordert ist, weil die schlechtesten Taten in sich selbst vernünftig sein mögen und ihrem Ziel entsprechen; somit haben die rechtfertigenden Gründe Beziehung zum letzten Ziel, und die Frage verwandelt sich in folgende: Läßt die Übereinstimmung mit einer Wahrheit uns ein letztes Ziel noch vor der Bestimmung des moralischen Sinnes billigen? Die Antwort ist notwendig negativ, weil moralisch vernünftig nichts anderes bedeutet, als das, was unser moralischer Sinn billigt.

Auf die Frage, welche Arten von Taten unser moralischer Sinn billigt, antwortet Hutcheson: gemeinnützliche Taten, die aus wohlwollender Neigung entstehen, nicht wohlwollende Taten als solche, weil man diese tun kann, ohne die geringste Spur von wohlwollender Neigung zu zeigen. In diesem Falle ist unser Handeln nur materiell gut. Die wohlwollenden Neigungen enthalten das formale Prinzip; sie allein bestimmen die Eigenschaften des formalen Guten für unsere wohlwollenden Handlungen. Die Beschaffenheit und Veranlagung, nicht die Taten des Handelnden, sind Gegenstand der moralischen Urteile, aber wohlgemerkt nur eine wohlwollende Beschaffenheit. „Sogar nicht einmal solche Handlungen, die zwar allein aus ruhiger Selbstliebe fließen, aber doch keinen Mangel an Wohlwollen zeigen und keine verletzende Wirkung für andere haben, sind als moralisch zu beurteilen"; diese bezeichnet er als „absolut gleichgültig in moralischer Beziehung". Gegen diese Behauptung unseres Denkers richtet Bischof Butler seine Kritik in seiner „Dissertation on Virtue". —

In Übereinstimmung mit Shaftesbury betrachtet Hutcheson gemeinnützliche Handlungen im großen und

ganzen als dem Handelnden nutzbringend entweder in diesem oder in jenem Leben. Bezüglich der letzten ethischen Kriterien ist Hutcheson in demselben Maße Hedonist wie Shaftesbury, obwohl sich beide bemüht haben, die Existenz interesseloser wohlwollender Neigungen zu betonen. Als konsequenter Hedonist zeigt Hutcheson wenig Sympathie für die Lehre der formalen Pflicht, die er als komplizierte und leere Redensart bezeichnet. Seine Gleichgültigkeit dem Problem der Pflicht (obligation) gegenüber entspricht völlig seiner eigenen Betonung des Satzes[1]), „daß die prinzipielle Aufgabe der Moralphilosophie darin bestehe, aus guten Gründen zu zeigen, daß das allgemeine Wohlwollen zur Glückseligkeit des Wohlwollenden beiträgt." Seine Unterlassung, die Lehre der Pflicht ernst zu nehmen, ist ferner begreiflich, wenn man bedenkt, daß er zwar den moralischen Sinn würdig zu erheben trachtet, indem er ihm eine regulative und kontrollierende Funktion zugesteht, daß er ihn jedoch in dieselbe Kategorie stellt, wie die äußeren Sinne[2]). „Es ist klar, daß wir unsere eigenen Neigungen und die anderer vermittelst unseres moralischen Sinnes beurteilen, aber niemand kann auch der Fähigkeit, moralische Eigenschaften zu „perzipieren", moralische Attribute verleihen, d. h. einen moralischen Sinn moralisch gut oder schlecht nennen, ebensowenig wie man die Fähigkeit, zu kosten, süß heißen darf oder das Sehvermögen gerade oder krumm.

Indem er den moralischen Sinn in die gleiche Kategorie mit den äußeren Sinnen stellt, führt er

---

[1]) British Moralists — "Indroduction" — Selby-Bigge S. XI VI.
[2]) Essay on etc. S. 234.

das Problem der Gewißheit seiner Bestimmungen auf die Frage der Vergleichung mit den Sinnen anderer zurück. Wie sind wir sicher, daß das, was wir billigen, auch die anderen billigen? Darüber gibt es keine feste Gewißheit. „Aber es ist leicht möglich, daß die Sinne der Menschen gleich sind“ [1]). Seinem Empirismus treu, basiert Hutcheson die Berechnung bezüglich der Gewißheit der Bestimmungen unseres moralischen Sinnes auf das Gesetz der Wahrscheinlichkeit. Für ihn als Empiristen existiert kein absolutes Kriterium.

Da unser moralischer Sinn den äußeren Sinnen analog ist, so entsteht zunächst die Frage [2]): „Ist es nicht möglich, daß er das billigt, was lasterhaft ist und das mißbilligt, was tugendhaft ist, ebenso wie ein kranker Geschmack das schmackhafte Essen zurückstößt oder ein Farbenblinder Farben verwechselt?“ Hutchesons Antwort auf die Frage ist eine Wiederholung der Lehre von der Subjektivität unserer Sinneswahrnehmungen. Er nennt die Ideen, die von unserem moralischen Sinne abgeleitet werden, wie die der fünf äußeren Sinne, rein sensible Ideen; da wir aber wissen, daß die rein sensiblen Ideen von einem unwandelbaren Objekt durch eine Zerstörung unseres Organismus verändert werden können [3]), „benennen wir diese Objekte nicht gemäß unserer Wahrnehmung während der Zerstörung, sondern gemäß unserer gewöhnlichen Wahrnehmung und der anderer in gesundem Zustande. Unser Denker behandelt das Problem, wie weit Vernunft den Sinn korrigieren kann, mit einem analogen Argument [4]): „Ob unser moralischer Sinn auch solchen Umwälzungen und solcher Zerstörung unterworfen ist, daß man von den

---

[1]) S. 280. [2]) S. 281. [3]) S. 282. [4]) S. 283.

gleichen wahrgenommenen Affektionen in den zu verschiedenen Zeiten Wahrnehmenden verschiedene Wahrnehmungen trifft, die von der Vernunft korrigiert werden können (wenn solche Zerstörung stattfindet), weiß ich nicht; nur das ist sicher, daß die Vernunft die Erinnerung ihrer früheren Billigung des moralischen Sinnes andeuten und den „allgemeinen Sinn" der Menschen vertreten kann." Die Tendenz der Argumente Hutchesons kann man in folgender Weise zusammenfassen: Wir müssen notwendigerweise als Maßstab der moralischen Beurteilung die Bestimmungen des moralischen Sinnes von einem normalen Menschen in gesundem Zustande annehmen. Wenn eine Zerstörung des Sinnes stattfindet, so kann die Vernunft den Maßstab in Erinnerung bringen, den wir ohne weiteres in unserem früheren normalen Zustande angenommen haben.

Von seinem Standpunkte aus war Hutcheson konsequenterweise gezwungen, eine moralische Beurteilung seitens eines Normalmenschen anzunehmen. Die Schwierigkeit liegt in seinem Begriffe des Normalen; denn den Normalmenschen kann man nur statistisch feststellen.

Aber diese Methode des Durchschnittsmaßes übersieht die Tatsache, daß in jeder individuellen moralischen Beurteilung ein normatives Bewußtsein liegt, das mit dem Normalbewußtsein in Widerspruch stehen kann. Sein empirischer Ausgangspunkt führte Hutcheson dazu, das Normative mit dem Normalen zu verwechseln. In bezug auf die Merkmale des moralischen Sinnes ist unser Denker nicht sehr klar. Er ist zufrieden mit dem Beweis, daß ein solcher Sinn existiert; er schreibt diesem Vermögen eine regulative Funktion zu und

billigt die Handlungen, die aus wohlwollender Gesinnung entspringen. Wenn wir annehmen, daß der moralische Sinn nicht nur Wohlwollen allein billigt, sondern, wie Butler behauptet, auch rationelle Selbstliebe, hat Hutcheson kein Kriterium, diese Behauptung zu widerlegen. Er kann nur mit einem kategorischen Nein antworten oder mit einem Appell an die Erfahrung, der aber auch für Butler möglich ist.

Tatsache ist, daß Hutcheson weder eine vollständige Konzeption der Merkmale eines normalen moralischen Sinnes, noch ein Prinzip hat, durch das er seinen Beurteilungen eine objektive Gültigkeit verleihen kann. Hinsichtlich der Beziehungen der Vernunft zum moralischen Sinn hat er nur behauptet, daß die Vernunft bei den Beurteilungen mitwirkt, aber er behandelt das Problem sehr dürftig. Es war Hume vorbehalten, dies Problem ausführlicher zu behandeln. In seinem nachgelassenen Werke (The System of Moral-Philosophie 1785) hat er die Aktivität der Vernunft stärker betont und seine Lehre des Wohlwollens verfeinert durch Hinzufügung der psychologischen Unterscheidung von ruhigem und leidenschaftlichem Wohlwollen. Die Gesinnung, die nach ihm unsere höchste Billigung verdient, ist entweder das ruhige universale Wohlwollen gegen alle, das uns dazu führt, die allseitige höchste Glückseligkeit zu erstreben, oder das Verlangen nach eigener moralischer Vervollkommnung um ihrer selbst willen, die nach seiner Ansicht unabtrennbar ist von dem universalen Wohlwollen, das sie billigt. Vollkommenheit ist hier zum ersten Male in der englischen Ethik als fundamentales erstes Prinzip neben dem des Wohlwollens aufgestellt. Beide Prinzipien können für Hutcheson

nicht in Konflikt kommen, weshalb die Frage, welches Prinzip das höhere ist, für praktische Zwecke belanglos ist.

Die Grenzen zwischen moralisch, außermoralisch und unmoralisch sind von Hutcheson nicht hinreichend bestimmt. Was unser Ehr- oder Anstandssinn billigt, kann man nicht als streng moralisch bezeichnen. Die Billigung des moralischen Sinnes allein ist moralisch. Deshalb ist unsere Billigung von gewissen Fähigkeiten die unmittelbar verbunden mit tugendhaften Neigungen sind, wie Wahrheit, Mut oder Ehrgefühl, nicht rein moralisch; noch weniger ist es unsere Billigung von Künsten, Wissenschaften, körperlicher Gewandheit etc. Diese führt er auf einen Ehr- oder Anstandssinn zurück.

Unter den englischen Ethikern nimmt Hutcheson eine hervorragende Stellung ein. Man kann zwar sagen, daß sein Begriff des moralischen Sinnes nicht einwandfrei ist, daß seine Analogie zwischen diesem und den äußeren Sinnen auf einer ungenügenden psychologischen Analyse der Funktion des ersteren beruht (in dieser Hinsicht war die Leistung Butlers wertvoller), aber als empirisches System gehört seine Moralphilosophie zu den konsequentesten Systemen, die die englische Philosophie des 18. Jahrhunderts aufgestellt hat. Die Klarheit seines Denkens, die Kühnheit seiner Schlüsse und die Feinheit seiner Unterscheidungen haben die beiden ihm folgenden Empiristen Hume und Smith zu weiteren Fortschritten in der Gewissenstheorie angeregt.

Kapitel VIII.

D. Hume.

Hutchesons scharfe Analyse wurde bald durch die eingehenden Untersuchungen Humes ergänzt. Das dritte Buch seines „Treatise on human nature“ 1739 behandelt die Moral, und Hume nennt es: „Einen Versuch, die experimentelle Methode auf das Gebiet der Moral zu übertragen.“ Die Verwendung der Baconschen Methode bezeichnet er als die der wissenschaftlichen Ethik notwendigste Reform. Jedes System der Ethik, mag es auch dialektisch noch so fein sein, muß, wenn es nicht auf Beobachtung und Erfahrung beruht, abgelehnt werden. Hume hegt für diese Methode so große Zuversicht, daß er ihre Verwendung auf dem Gebiete der Ethik für ebenso bedeutungsvoll hält wie die Anwendung der Newtonschen Methode auf dem Gebiete der Physik. Hutchesons Argumente für die Existenz eines moralischen Sinnes haben wir schon als Antizipationen der Humeschen Theorie bezeichnet; bei Hume sind sie präziser formuliert. Im „Treatise“ sind sie weitschweifiger behandelt, in den „Prinziples“ sind sie klarer herausbearbeitet. Der Einfluß Hutchesons tritt im „Treatise“ stärker zutage als in den „Prinziples“. In Übereinstimmung mit den früheren Denkern zeigt Hume, daß ein Zirkelschluß unvermeidlich ist, wenn man die Moralität auf unwandelbare Vernunftprinzipien gründen will, da diese die Moralität oder Immoralität voraussetzen. Wie Hutcheson führt er den moralischen Sinn auf einen subjektiven Eindruck zurück und macht ähnliche Vergleiche mit den äußeren Sinnen, aber im Gegensatz zu Hutcheson schließt seine Assoziationspsycho-

logie den Begriff des Sinnes als eines selbständigen Vermögens aus. Er unterscheidet den moralischen Sinn von der Vernunft, indem er jenem einen Einfluß auf das Handeln zuspricht, den diese nicht unmittelbar besitzt. Im „Treatise“ schreibt er der Vernunft kaum einen Einfluß auf unsere Bestimmung von Recht und Unrecht zu. In den „Prinziples“ dagegen ist seine Meinung geändert. Über den Streit zwischen den Intellektualisten und Gefühlsmoralisten hinsichtlich der Frage, ob in letzter Instanz Vernunft oder Gefühl bestimmt, was moralisch gut oder schlecht ist, sagt Hume[1]): „Diese Argumente auf beiden Seiten sind so plausibel, daß ich geneigt bin, sie als inhaltsvoll und befriedigend anzunehmen und zu glauben, daß Vernunft und Gefühl bei fast allen unseren moralischen Bestimmungen und Schlüssen zusammenwirken. Es ist möglich, daß das abschließende Urteil, das einen Charakter als anziehend oder abstoßend, als lobens- oder tadelnswert bezeichnet, das die Moralität zu einem aktiven Prinzip macht und die Tugend als Ursache unserer Glückseligkeit, das Laster als Ursache unseres Elendes auffaßt, daß dieses Urteil auf einem inneren Sinn oder Gefühl, das die Natur unserer ganzen Gattung eingepflanzt hat, beruht.

... Um aber diesem Gefühl den Weg zu ebnen und um den Menschen einen richtigen Einblick in den zu beurteilenden Gegenstand zu geben, ist es, wie wir finden, oft notwendig, daß reifliche Überlegung vorhergeht, daß feine Unterscheidungen gemacht, daß die richtigen Bedingungen eingesehen, daß abgelegene Vergleiche angestellt, die genauen Beziehungen geprüft

[1]) Enquiry etc. 1. Aufl. S. 6 u. s. f.

und allgemeine Tatsachen aufgestellt und außer Zweifel gesetzt werden“ [1]).

Diese klare Formulierung der Beziehungen der Vernunft zum moralischen Sinne hat Hume erst in den Prinziples gegeben.

In der Untersuchung der exakten Natur dieses moralischen Sinnes gibt Hume eine feine psychologische Analyse seiner Tätigkeit. Um seine Auffassung klar zu machen, ist es nötig auf seine ersten Prinzipien einen Blick zu werfen. So bildet die Nützlichkeit sein Kriterium der Moral. Alle Tugenden dienen entweder dem öffentlichen oder privaten Nutzen; um dieses zu zeigen, kann nur eine Andeutung von Humes ausführlicher Induktion gegeben werden, und zwar soll dies an dem Beispiel der Entstehung der Gerechtigkeit geschehen. Die Gerechtigkeit entsteht durch eine Art von Konvention oder Übereinstimmung, d. h. durch ein, wie man annimmt, für alle gemeinsames Interesse derart, daß jegliche Handlung geschieht in der Hoffnung, daß alle anderen in der gleichen Weise handeln werden. Deshalb ist die Gerechtigkeit eine künstliche Tugend, die bezweckt, jedem einzelnen seinen Besitz zu sichern, die notwendige Bedingung des sozialen Wohles. Im Naturzustande kann diese Tugend nicht existieren, da Eigentum noch nicht vorhanden ist. Erst bei vorhandenem Eigentum ist die Konvention möglich, die zu dieser Tugend führt. Obwohl Selbstinteresse das ursprüngliche Motiv für die Gerechtigkeit ist, ist die Sympathie für die Mitmenschen die Quelle der Billigung, die dieser Tugend gewährt wird.

Hier ist ein scharfer und für die ethische Theorie

---

[1]) “Enquiry” etc. 1. Aufl. S. 6 u. s. w.

wichtiger Unterschied gemacht zwischen genetischer Erklärung und ethischer Bewertung, d. h. das Selbstinteresse mag das Motiv zur Entstehung der Gerechtigkeit sein, aber für unsere Billigung derselben ist Sympathie das aktive Prinzip.

„Im allgemeinen[1]) hat die Unterscheidung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit eine doppelte Grundlage, nämlich einmal das Interesse, das entsteht, wenn die Menschen einsehen, daß es ohne die Beschränkung durch gewisse Regeln unmöglich ist, in einer Gesellschaft zu leben, und dann die Moralität für den Fall, daß dieses Interesse eingesehen ist, und die Menschen Lust empfinden von der Beobachtung solcher Handlungen, die zum Frieden der Gesellschaft beitragen. und Unlust von den gegenteiligen Handlungen.“ Diese Freude am öffentlichen Wohl kann nach Hume nur durch das Gefühl der Sympathie erklärt werden. Dieses Gefühl der Sympathie erstreckt sich nicht nur auf Tugenden wie Gerechtigkeit, sondern auch auf solche wie Frohsinn und Bescheidenheit, die unsere Billigung hervorrufen, nicht nur in Rücksicht auf das allgemeine Wohl, sondern auch durch die Sympathie mit der unmittelbaren Lust, die sie ihrem Besitzer gewähren. Unsere Smpathie geht sogar so weit, daß wir Eigenschaften von uns, die uns keineswegs unangenehm sind, darum mißbilligen, weil sie anderen unangenehm sind.

Das Gewissen oder unsere Beurteilung unserer eigenen Eigenschaften und Handlungen entsteht durch die Gewohnheit, die Handlungen anderer zu betrachten vom Standpunkte der Sympathie für das öffentliche

[1]) Treatise of Human Nature S. 533.

Wohl. Es ist ein Rückwirkungsprozeß, indem wir auch unsere eigenen Handlungen und Gefühle vom Standpunkte des Wohles anderer beurteilen. Wenn wir unsere eigenen Handlungen mißbilligen, weil sie das Wohl anderer schädigen, tun wir das, weil wir durch das Gefühl der Sympathie gelernt haben, das Wohl anderer als einen Gegenstand der Billigung anzusehen. Gewissen ist also nach Hume nichts ursprüngliches, sondern ein Produkt der Sympathie, das aus dem geselligen Zusammensein entsteht; damit verlegt Hume das Prinzip der moralischen Beurteilung aus dem Induviduum in die Gesellschaft und macht es zum Produkt gegenseitiger Beobachtung und Beurteilung. Diese Lehre hat dann Ad. Smith weiter ausgebaut.

Hume ist sich eines wichtigen Einwandes bewußt, den man gegen diese Lehre erheben kann. Da die Sympathie ein Gefühl ist, kann sie sich ändern, obwohl keine Änderung in unserer Billigung stattfindet. Man könnte deshalb einwenden, daß unsere Achtung für einen Charakter nicht durch Sympathie entsteht. Die Entgegnung auf diesen Einwand führt Hume auf ein ähnliches Problem, wie es Hutcheson behandelt hat: Wie kann man die Bestimmung dieses Gefühles korrigieren? Hier versucht nun Hume die Subjektivität dieser Bestimmungen zu vermeiden, indem er betont, daß alle unsere Beurteilungen nur von einem einzigen Standpunkte aus gemacht werden dürfen. Dieser allgemeine Standpunkt nimmt Rücksicht auf die Intensität unserer Sympathie, die aus gelegentlichen Ursachen z. B. näheren Beziehungen zum Handelnden selbst entsteht. Solche Korrektionen meint Hume sind auch allen Sinnen gemein und es wäre unmöglich, die

Sprache zu gebrauchen oder unsere Gefühle mitzuteilen, ohne diese Korrektionen der augenblicklichen Erscheinungen der Dinge vorauszusetzen. Diese korrektive Funktion der Vernunft in einem moralischen Urteil ist nach Hume analog ihrer Funktion in der ästhetischen Beurteilung, wo z. B. nur eine einzige Entfernung von einem Bilde in uns einen günstigen Eindruck hervorruft.

Über die Anwendung dieser allgemeinen korrektiven Regeln gibt Hume wenig Aufschluß; er sagt nur, daß uns die Erfahrung die Methode der Korrektion nahelegt.

In Humes Versuch unserer moralischen Beurteilung durch allgemeine Regeln Objektivität zu verleihen, liegt eine Hauptschwäche seines ethischen Systems. Das Gewissen ist im wesentlichen kontemplativ wie unser Schönheitsgefühl; in dieser seiner Passivität zeigt es große Ähnlichkeit mit Shaftesburys moralischen Geschmack. Wir vermissen in seinem Begriff die Elemente der Autorität und Verpflichtung die Butler als Bestandteile der Gewissenserfahrung aufgezeigt hat. Aber Hume war nicht wie Butler mit der einfachen Schilderung des Gewissens zufrieden, sondern er löste es noch in seine Elemente auf, indem er es auf den Prozeß der Sympathie zurückführte. Die Bedeutung dieser Zurückführung wird in den moralischen Schriften von A. Smith noch klarer zutage treten; seine Weiterentwicklung der Humeschen Analyse des moralischen Beurteilungsvermögens bildet einen bleibenden wichtigen Beitrag zur englischen Moralphilosophie.

Daß das wesentliche Moment der Gewissenserfahrung nicht in der Sympathie mit dem Wohle anderer

besteht, kann ein Blick auf die Selbstbeurteilung des Durchschnittsmenschen zeigen. Sympathie mit öffentlichen oder individuellen Interessen ist oft nicht vorhanden; das Gefühl der Autorität, ohne Rücksicht auf irgendwelches Interesse, ist, wie Butler gezeigt hat, ein wesentlicher Bestandteil der Gewissenserfahrung. Dieses Beurteilungsvermögen enthält einen Gefühlselement, das man nicht, wie Hume es getan hat, mit der ästhetischen Beurteilung in Analogie setzen darf; es ist nicht rein kontemplativ, sondern es enthält auch ein triebförmiges Element sui generis. Das letztere hat Hume vollständig übersehen. Ferner kann man, wie Hume, ein allgemeines utilitaristisches Kriterium aufstellen ohne jedoch, wie er, zu behaupten, daß sich dieses Kriterium in jeder moralischen Beurteilung als Bewußtseinselement vorfinden müsse. Diesen Fehler in Humes Auffassung der moralischen Beurteilung hat Smith, obwohl selbst Utilitarist, aufgezeigt.

Kapitel IX.

Adam Smith.

In seiner Kritik von Humes Theorie des moralischen Sinnes zeigt Adam Smith, sein Freund und Zeitgenosse, einen bedeutenden Fortschritt. Wie Hume sieht er in der Sympathie die Quelle der moralischen Gefühle. Aber in seiner Analyse des sympathischen Prozesses weicht er von ihm wesentlich ab. Die Hauptfaktoren in Smiths Erklärung des moralischen Sinnes sind zwei konstitutive Leidenschaften in der menschlichen Natur, Dankbarkeit und Vergeltung (resentment), auf die Hume wenig Gewicht gelegt hat. In der Tätigkeit dieser Leidenschaften findet unser

Denker die Erklärung für das Wesentliche der Tätigkeit unseres moralischen Sinnes. In folgender Weise hat Smith diese Leidenschaften charakterisiert[1]): „Wenn ein Mensch, dem wir sehr viel verdanken, glücklich geworden ist ohne unsere Hilfe, so wird unsere Dankbarkeit dadurch nicht befriedigt, obwohl unserer Liebe Genüge getan ist; bis wir selbst ihn belohnt haben, bis wir selbst die Vermittler seines Glückes geworden sind, fühlen wir uns mit einer Schuld beladen, die seine vergangenen Verdienste um uns uns auferlegt haben." Spezielle Betonung ist hier auf die Aktivität des Handelnden gelegt! Ebenso spricht er von der Leidenschaft der Vergeltung[2]): „Wenn der Mensch, der uns sehr verletzt hat, später durch ein Fieber stirbt oder sogar zum Schaffot gebracht wird wegen irgend eines anderen Verbrechens, so wird es zwar unseren Haß, aber nicht unseren Sinn für Vergeltung beruhigen; dieser läßt uns nicht nur seine Bestrafung wünschen, sondern seine Bestrafung durch unsere Vermittelung wegen der bestimmten Verletzung gegen uns. Die eigentümliche Charakteristik dieser Leidenschaften ist das persönliche Ziel, auf das ihre Aktivität gerichtet ist: kein allgemeines Ziel, kein universeller Zweck, wie das Gemeinwohl, verleiht ihr eine bewegende Kraft[3]). Wie unser Bewußtsein der Korrektheit (propriety) eines Handelns aus einer direkten Sympathie mit den Gefühlen und Motiven des Handelnden entsteht, so bildet sich, behauptet Smith, unser Bewußtsein des Verdienstes der Handlung aus einer indirekten Sympathie mit der Dankbarkeit desjenigen, gegen den so

[1]) Theory of the Moral Sentiments. S. 163. [2]) Ibid. S. 165. [3]) S. 181.

gehandelt ist[1])." In derselben Weise wie unser Gefühl für die Inkorrektheit einer Handlung aus Mangel an Sympathie oder aus direkter Antipathie mit den Gefühlen des Handelnden geweckt wird, so auch unser Sinn für die Schuld einer Handlung aus indirekter Sympathie mit der Vergeltung des Leidenden. Somit sind Korrektheit und Verdienst ergänzende Gefühle, die man notwendig immer zusammenfindet. Jenes resultiert aus einer direkten Sympathie mit dem aktiven Elemente, d. h. den Gefühlen und den Motiven des Handelnden, dieses aus einer indirekten Sympathie mit dem passiven Element, der Dankbarkeit dessen, gegen den so gehandelt ist. In derselben Weise sind Inkorrektheit und Schuld ergänzende Gefühle. Jene besteht aus einem Mangel an Sympathie oder einer direkten Antipathie mit den Motiven und Gefühlen des aktiven Elements, der handelnden Person, dieses aus einer indirekten Sympathie mit der Vergeltung des passiven Elements, der verletzten Person. In dieser sympathischen Dankbarkeit und Vergeltung haben die Gefühle von Verdienst und Schuld ihre tiefe Wurzel. Diese Gefühle verleihen den moralischen Urteilen die eigentümliche Energie, die sie von den ästhetischen Urteilen unterscheidet. Die Punkte, in denen sich Smiths Begriff des moralischen Sinnes von dem Humes unterscheiden, sind nicht schwer nachzuweisen: bei jenem ist der moralische Sinn als aktiv, instinktiv, triebartig aufgefaßt, bei diesem beinahe passiv, kontemplativ. Hinsichtlich dieses Unterschiedes zwischen den beiden Begriffen macht Smith eine Anspielung auf Hume[2]): „Es gibt ein anderes System, das die Entstehung

[1]) S. 184. [2]) S. 357, 358.

unserer moralischen Gefühle auch aus Sympathie zu erklären versucht, die aber verschieden von der ist, deren Begründung ich versucht habe: es ist das System das die Tugend in der Nützlichkeit sieht und die Lust, mit welcher der Zuschauer den Nutzen einer Eigenschaft betrachtet, in der Sympathie mit dem Glücke dessen, der diesen Nutzen zieht. Diese Sympathie ist verschieden von der, mit der wir in die Motive des Handelnden eindringen und von der, mit der wir die Dankbarkeit dessen begleiten, gegen den die Handlung gerichtet ist. Es ist dasselbe Prinzip, nach dem wir eine gut konstruierte Maschine billigen; aber der Gegenstand dieser Prinzipien kann keine Maschine sein."

Obwohl unser Denker Nützlichkeit als wesentliches Moment der moralischen Beurteilung ablehnt, will er doch nicht verneinen, daß Moralität und Nützlichkeit übereinstimmen. In der Tat hilft die Nützlichkeit wegen dieses Zusammenfallens dazu, das moralische Urteil zu bestätigen; sie spielt jedoch dabei eine sekundäre Rolle; sie ist nur eine der vier Quellen der moralischen Gefühle. Diese Quellen unterscheiden sich in mancher Hinsicht voneinander; die ersten zwei haben wir bereits genannt[1]): „1. Sympathisieren wir mit den Motiven des Handelnden, 2. dringen wir in die Dankbarkeit dessen ein, gegen den so gehandelt wird, 3. beobachten wir, daß das Handeln den allgemeinen Regeln entsprach, nach denen die zwei Sympathien im allgemeinen tätig sind, und endlich, wenn wir solche Handlungen als konstitutiv für einen Teil des Systems des Handelns betrachten, das sich auf Glückseligkeit entweder für das Individuum oder für die Gesellschaft

[1]) 356.

richtet, dann erscheinen sie aus dieser Nützlichkeit eine Schönheit zu bekommen, die der nicht unähnlich ist, die wir einer fein konstruierten Maschine verleihen."

Smith' Schilderung der Art und Weise, wie das Individuum seine eigenen Handlungen billigt und mißbilligt, ist eine weitere Entwicklung der Humeschen Gewissenslehre.

Wir haben gesehen, wie Hume einen Unterschied zwischen künstlichen und natürlichen Tugenden gemacht hat, indem jene sozial abgeleitet sind, diese aber in der natürlichen Konstitution der Menschen existieren. Smith lehnt diesen Unterschied vollkommen ab; für ihn gibt es nicht Tugend ohne Gesellschaft. Sogar individuelle Tugenden existieren nicht ohne einen Maßstab der Vergleichung, der sozial abgeleitet ist[1]). „In dieser Beziehung", fügt er hinzu, „scheint das Prinzip, wonach wir natürlicherweise unsere eigenen Handlungen billigen oder mißbilligen, ganz dasselbe zu sein, als das, wonach wir dieselben Urteile über das Handeln anderer fällen. Wir billigen oder mißbilligen das Handeln eines anderen Menschen danach, ob wir an seiner Stelle mit den Gefühlen oder Motiven, die die Handlung bestimmt haben, sympathisieren können oder nicht. In derselben Weise billigen oder mißbilligen wir unsere eigenen Handlungen danach, wie wir fühlen, ob, wenn wir in die Situation eines anderen versetzt, von seinem Standpunkt aus und mit seinen Augen die Handlung betrachten, in sie eindringen und mit den bestimmenden Gefühlen oder Motiven sympathisieren können oder nicht. Hier trifft man jenen „gerechten

[1]) S. 276.

und unparteiischen Zuschauer", der eine so bestimmende Rolle in unserer moralischen Selbstbilligung und Mißbilligung spielt. Der Prüfstein eines richtigen Handelns ist rein sozial; ohne eine zweite Person würde moralische Billigung und Nichtbilligung nicht existieren. Nur wenn der Mensch mit einem Spiegel seiner Handlung versehen ist, der ihm in der Einsamkeit fehlt, ist ein moralisches Urteil möglich. Zunächst üben wir unsere moralische Kritik an dem Charakter und den Handlungen anderer, bald aber lernen wir, daß andere Leute gerade so offen unseren eigenen Handlungen gegenüber sind und das führt uns dazu, unsere eigenen Leidenschaften und Handlungen daraufhin zu untersuchen und zu betrachten, wie diese jenen erscheinen; wir fragen uns: Wie werden jene Handlungen uns an ihrer Stelle erscheinen? Somit trennen wir uns in allen Fällen moralischer Billigung und Mißbilligung in zwei Personen; die eine untersucht und richtet die Handlung der andern. Diese Trennung von dem, der richtet, und dem, der gerichtet wird, ist absolut notwendig in jedem moralischen Urteil. Es ist ebenso unmöglich, daß der Richter oder der unparteiische Zuschauer in jeder Hinsicht mit der Person, die gerichtet wird, identisch ist, wie es unmöglich ist, daß die Ursache in jeder Beziehung gleich der Wirkung ist. Wir sind bei unserem moralischen Urteil so abhängig von der Existenz anderer Menschen, daß wir der Tugend ein Verdienst zusprechen, nicht weil sie der Gegenstand unserer Eigenliebe und Dankbarkeit ist, sondern weil sie dies Gefühl in anderen erweckt. Dieselben Verhältnisse gelten auch bezüglich unserer Urteile über eine Missetat. Das Laster wird von anderen als tadelnswert verurteilt, deshalb hat es einen abstoßenden

Charakter. Aus dem Vorhergehenden folgt, daß die Liebe zum Lobe und zur Lobenswürdigkeit oder die Abscheu vor Tadel und Tadelnswürdigkeit die Hauptmotive zu tugendhaften Handlungen und die Haupthindernisse für lasterhafte Taten sind. Aus dieser Liebe zum Lob und dieser Abscheu vor Tadel entsteht unsere Liebe zur Lobenswürdigkeit und unsere Abscheu davor, tadelnswert zu sein. Obwohl Smith nicht direkt das Assoziationsprinzip gebraucht, sagt er doch klar, daß das Verlangen lobenswert zu sein ebenso wie die Furcht, Tadel zu verdienen, Selbstzweck wird, abgesehen davon, ob wir tatsächlich für unsere Taten gelobt oder getadelt werden. Wie unser Verlangen nach Lob sich in ein Verlangen nach Lobenswürdigkeit verwandelt, darüber unterrichtet er uns nicht. Er ist zufrieden, das teleologische Argument zu gebrauchen, daß[1]) die Natur, nachdem sie den Menschen für die Gesellschaft gebildet hat, ihm eine ursprüngliche Abscheu davor verliehen hat, seine Mitbrüder zu beleidigen. Sie hat ihn gelehrt, Lustgefühle zu empfinden, wenn er gutes Ansehen genießt und Unlust, wenn er in schlechtem Rufe steht. Dies Verlangen jedoch nach Achtung seitens seiner Brüder und diese Abscheu vor ihrer Mißachtung wäre allein nicht genügend, ihn für die Gesellschaft, zu der er von Natur geschaffen ist, geeignet zu machen. Die Natur hat ihn dementsprechend nicht nur mit einem Verlangen, geachtet zu werden, ausgestattet, sondern auch mit dem Streben, ein Wesen zu sein, das geachtet werden d. h. das sein soll, was es selbst in anderen billigt. Das erste Verlangen konnte ihn nur als für die Gesellschaft geeignet erscheinen lassen,

[1]) S. 292 u. s. f.

das zweite war notwendig, ihn bekümmert und besorgt zu machen, daß er es wirklich sei. In jedem gut veranlagten Gemüte ist das zweite Verlangen das stärkere.“ Indem Smith das Vermögen der moralischen Billigung und Mißbilligung als eine fundamentale Tatsache in der menschlichen Natur betrachtet, verwendet er das teleologische Argument, um die soziale Basis seiner ethischen Prinzipien zu verstärken. Mit anerkennenswerter Geschicklichkeit spricht er von den Schmerzen der Reue und Scham, die man aus Abscheu vor Tadel empfindet, weil die Qualen des Gewissens fortdauern, mag auch der Übeltäter die vollkommenste Gewißheit haben, daß seine Tat für immer vor jedem menschlichen Auge verhüllt bleibt[1]). Es genügt, daß der unparteiische Zuschauer, den man in der Brust hat, mit den Motiven, die seine Tat hervorgerufen haben, nicht sympathisieren kann[2]).

In seiner Schilderung der Autorität des Gewissens entfaltet Adam Smith eine begeisterte Beredsamkeit. Die Autorität ist so stark, daß der Mensch, wenn er auf ihre Bestimmungen hört, einen Überblick über sein Handeln erreicht, den reine Selbstliebe niemals geben kann. Nicht diese, sondern das Gewissen lehrt uns, „einen korrekten Vergleich zwischen unserem eigenen Interesse und dem anderer anzustellen[3]). Selbst unsere am meisten wohlwollenden Gefühle sind zu schwach, um gegen die starken Impulse der Selbstliebe aufzukommen. Hier nimmt Smith bezüglich der Intensität der wohlwollenden Impulse gegen Shaftesbury Stellung und ist davon überzeugt, daß die Antriebe der Selbstliebe die stärkeren sind und daß nur die mächtige leitende Kraft

[1]) S. 296. [2]) S. 337. [3]) S. 333.

des Gewissens sie kontrollieren kann. Man wird hier an Butlers Schilderung des Gewissens erinnert und zweifellos ist dessen Einfluß hier sehr ausgeprägt, wie folgendes Zitat zeigen mag[1]): „Es ist nicht die Liebe zu unseren Nachbarn, nicht die Liebe zur Menschheit, die des öftern uns veranlaßt, die göttlichen Tugenden zu üben; es ist eine stärkere Liebe, ein mächtigerer Affekt, der im allgemeinen bei vielen Gelegenheiten sich geltend macht: die Liebe für das, was ehrenhaft und edel ist. Das Prinzip des Gewissens oder die Liebe zur Ehre ist so eingeboren, daß ein Vergehen gegen die Ehre durchaus gegen die Natur, im stoïschen Sinn genommen, ist.“ Smiths Beredsamkeit in diesen Zitaten ermangelt der überzeugenden logischen Form, die Butler seinem Argument verliehen hat; auch nach weiterer Überlegung ist man geneigt, mit Butler gegen Smith übereinzustimmen. daß Tugend leicht zu üben wäre, wären die Gewissensantriebe so intensiv, wie ihre Autorität befehlend ist. Als ein Affekt ist das Gewissen nicht so mächtig, wie Selbstliebe, aber als Autorität ist es entscheidend. Es gibt freilich Zeiten, wo das Gewissen in der Form eines solch intensiven Affektes, wie der Reue, erscheint. In diesem Momente verlieren alle anderen Affekte ihre Intensität in weitgehendem Maße. Dann erscheint das Gewissen sogar unter den Affekten herrschend und Smith' beredsame Anerkennung ist ganz gerechtfertigt. Seine Analyse ermangelt der Nuancen. Er betont die Autorität des Gewissens mit demselben Eifer, wenn auch nicht mit derselben Klarheit und derselben logischen Schärfe, wie Butler. Sogar als reine Schilderung der Gewissens-

[1]) S. 337.

erfahrung ist Butlers Behandlung exakter. Smith hat die Superiorität des moralischen Vermögens oder des moralischen Sinnes über allen anderen Vermögen unserer Natur anerkannt[1]). Es ist die eigentümliche Funktion dieses Vermögens, über alle anderen Vermögen zu urteilen, sie zu tadeln oder ihnen beizustimmen. Gerade wie jeder Sinn seine Gegenstände beherrscht, so ist der moralische Sinn allen anderen Sinnen überlegen[2]). „Es gehört zu unserem moralischen Vermögen ... zu bestimmen, wann und wie weit man die anderen Prinzipien unserer Natur zulassen darf oder zurückdrängen soll." Diese Darstellung der Funktion des moralischen Sinnes erinnert wiederum an Butler.

Wie Hutcheson und Hume ist Smith von der Schwierigkeit überzeugt, die aus einem moralischen System folgt, das auf ein Vermögen der Billigung und Mißbilligung also auf einen moralischen Sinn gegründet ist. Wie können wir ein objektives Kriterium von dem was recht und unrecht ist, finden, wenn ein subjektiver moralischer Sinn uns bestimmt? Uns ganz allein auf die Gewißheit des individuellen Urteils zu verlassen, führt zu einen reinen Subjektivismus und zu einem Konflikt mit den Urteilen anderer Menschen. Wie können wir wissen, ob unser Urteil korrekt ist? Dazu ist ein allgemeiner Maßstab notwendig, und Smith betrachtet dieses Problem im einzelnen in seinem Kapitel über „die Natur der Selbsttäuschung und die Entstehung und den Gebrauch der allgemeinen Regeln".

Smith erkennt die Notwendigkeit allgemeiner Regeln an, weil diese ein festes Kriterium für unser

[1]) S. 411. [2]) S. 412.

moralisches Urteil liefern, aber[1]) „diese allgemeinen Regeln beruhen im letzten Grunde auf der Erfahrung dessen, was in speziellen Fällen unser moralisches Vermögen billigt oder mißbilligt". Die allgemeinen Regeln werden auf diese Weise gewonnen und darnach allgemein anerkannt und durch das übereinstimmende Gefühl der Menschen aufgestellt. Dann appellieren wir an sie als Maßstab der Urteile, wenn wir über den Grad des Lobes, Tadels reden, den gewisse Taten von kompliziertem und unklarem Charakter nach sich ziehen. Sie werden dann öfters zitiert als die letzten Gründe des Rechts und Unrechts im menschlichen Handeln. Dieser Umstand scheint viele hervorragende Denker irregeführt zu haben, ihr System in solcher Weise zu bilden, daß sie annehmen, die ursprünglichen Urteile der Menschen über Recht und Unrecht seien gebildet worden, wie die bei Gerichtsentscheidungen, wo zuerst die allgemeinen Regeln betrachtet werden und dann gesehen wird, ob die einzelne Tat unter sie fällt.

Smith schreibt wie Hume diesen Regeln eine korrektive Funktion zu. Sie tragen dazu bei, die[2]) „all zu individuellen Ansichten der Selbstliebe" zu korrigieren, sie garantieren Handlungen, „auf die man sich verlassen kann", sie vermeiden die üblen Folgen der Launenhaftigkeit und verbessern die exzessiven Urteile, die aus unseren natürlichen Gefühlen entstehen. Wie in anderen Fällen, so gebraucht Smith auch in seiner Diskussion über die allgemeinen Regeln das teleologische Argument[3]). „Die Verehrung diesen allgemeinen Regeln gegenüber wird noch mehr durch eine Ansicht gehoben,

---

[1]) S. 395. [2]) S. 399. [3]) S. 407.

die schon von Natur eingeprägt ist und nachher durch Vernunft und Philosophie bestätigt wird, nämlich daß diese bedeutenden Regeln der Moralität die Befehle und Gesetze Gottes sind, der zuletzt den Gehorchenden belohnen und den Zuwiderhandelnden bestrafen wird. Religion ist es, die unser natürliches Pflichtgefühl unterstützt."

Die scheinbare Objektivität unseres moralischen Kriteriums, die durch die Anerkennung der generellen Regeln erreicht ist, wird durch Smith Betonung des Inhalts unserer ethischen Erfahrungen geschwächt, indem er Fälle anerkennt, wo Rücksicht auf diese generellen Regeln nicht genügend ist, ein Handeln als moralisch zu bezeichnen[1]). „In welchen Fällen unser Handeln sich völlig nach diesen generellen Regeln richten soll und in welchem Sinne etwaige andere Gefühle mitbestimmen oder prinzipiellen Einfluß haben sollen, kann mit Sicherheit nicht entschieden werden; die Entscheidung beruht auf komplizierten Faktoren: Die Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Gefühle oder Affekte, die uns zu einer Handlung führen, abgesehen von den Rücksichten auf allgemeine Regeln, und ferner die Präzision und Exaktheit oder Unbestimmtheit und Unexaktheit der allgemeinen Regeln selbst. Die Elastizität dieses Begriffes anerkennend, betrachtet Smith die kindlichen und ehelichen Pflichten gemäß den allgemeinen Regeln allein, d. i. ohne Hinzutreten des Gefühlselementes, als unzulänglich[2]). „Aber mit Rücksicht auf übelwollende und unsoziale Leidenschaften gilt die gegensätzliche Maxime: Wir müssen immer bestrafen ausschließlich aus einem Sinn für die

[1]) S. 430. [2]) S. 431.

Gerechtigkeit der Strafe und nicht aus dem brutalen Gefühle der Rache. Auch in alltäglichen kleinen Fällen des Selbstinteresses wird Rücksicht auf allgemeine Regeln allein schon genügend sein, korrekte Handlungen vorzuschreiben. Wenn man den größeren Zwecken des Selbstinteresses folgt, dann ist ein Grad von Ernst schon am Platze. Smith schließt endlich[1]), „daß die allgemeinen Regeln von beinahe allen Tugenden in manchen Beziehungen locker und unexakt sind und daß es kaum möglich ist, unser Handeln ganz mit Rücksicht auf diese Regeln zu führen; dies zu tun, wäre absurde und lächerliche Pedanterie. Es gibt nur eine Tugend, nämlich Gerechtigkeit, wo die allgemeinen Regeln unser Handeln mit der größten Exaktheit bestimmen; aber in der Praxis der anderen Tugenden sollen wir durch ein bestimmtes Gefühl für das Richtige, einen gewissen Geschmack für die bestimmte Haltung beim Handeln mehr geleitet werden als durch die Rücksicht auf eine präzise Maxime oder Regel.

Die Schwierigkeit, ein objektives Kriterium mit einer psychologischen Theorie des moralischen Sinnes zu vereinen, haben wir schon in unserer Betrachtung von Hutcheson und Hume gezeigt. Das Problem taucht noch einmal auf in den Schriften von Adam Smith, der gleichfalls eine psychologische Theorie des moralischen Urteils zu geben versucht. Wenn die Gefühle und die Leidenschaften selbst die wesentlichen Faktoren des moralischen Handelns sind, wie kann dann eine allgemeine Regel ihre Richtigkeit bestimmen? Gefühle und Leidenschaften sind so individuell, daß sie die moralische Prüfung vermittelst eines objektiven Krite-

---

[1]) S. 437.

riums nicht zulassen. Vom Standpunkt des Inhalts aus sind das Individuum und die Allgemeinheit notwendigerweise zwei Extreme, die keine Berührungspunkte haben. Die allgemeinen Regeln sind als korrektive Funktion zum mindesten sehr elastisch, weil in letzter Analyse die bestimmenden Faktoren in den moralischen Urteilen rein individuelle Geschmacksache sind, ein Kriterium, wie man es nicht subjektiver geben kann. Wenn die empirischen Elemente die bestimmenden Faktoren eines moralischen Urteils sind, so ist ein reiner Subjektivismus die logische Konsequenz, und auf der Basis der Psychologie ist keine andere Betonung wie die des Inhalts möglich.

Vom psychologischen Standpunkt aus ist Smith' Theorie eine Weiterentwickelung Humes. Er modifizierte und belebte mit mehr Energie („energized") den Prozeß der Sympathie, in der Hume die wesentliche Seite des moralischen Sinnes sah. Auch in Smith' Analyse entsteht wie in der Humes das individuelle Gewissen erst aus dem sozialen. Sogar in unseren individuellsten Äußerungen der moralischen Billigung und Selbstbilligung ist die Gesellschaft, in der man sich bewegt, der bestimmende Faktor. Sie macht den unparteiischen Zuschauer möglich, der die Taten seines zweiten Ichs mit den Augen seiner Zeitgenossen sieht. Die Gesellschaft liefert dann die Daten, mit denen der moralische Sinn operiert, und das Individuum geht auf diesen sozialen Maßstab in seinem persönlichsten moralischen Urteile zurück. Wir haben hier eine vollkommene Identifikation des individuellen und des sozialen Bewußtseins in jeder moralischen Beurteilung. In dieser mehr adäquaten Beurteilung der sozialen Fak-

toren als der bestimmenden Elemente des moralischen Urteils mag man den Hinweis auf einen neuen Gesichtspunkt in der englischen Ethik erblicken. Nicht daß solche Faktoren von früheren Denkern übersehen waren: diese behandeln sie entweder nur als Bestätigung einer originellen metaphysischen Konzeption oder nur als sekundäre Elemente in einer psychologischen Introspektion oder, wie Shaftesbury, von beiden Standpunkten aus. Sie haben jedoch nicht auf eine bestimmte Gesellschaft verwiesen, in der sich das Individuum bewegt, und die die Daten für sein moralisches Urteil liefert, und vor allem haben sie diese Verweisung nicht zu einer fundamentalen Basis ihrer ethischen Theorien gemacht. Diese Gesichtspunkte mag man als Antizipationen der modernen soziologischen Moralität ansehen, die in der Untersuchung der komplizierten sozialen Kräfte einer bestimmten Gesellschaft die Hauptquellen und Hauptdaten einer ethischen Theorie findet. Durch die adäquate Betonung des Gesellschaftsfaktors, der unser moralisches Urteil bestimmt, macht Smith die konkrete Denkmethode der „sentimental school“ noch konkreter.

Sein Fortschritt gegenüber Humes Theorie des moralischen Sinnes besteht erstens darin, daß er zeigt, daß jede moralische Beurteilung nicht primär eine Sympathie mit dem Nutzen der Tat, die man beurteilt, ist, sondern daß die Hauptrücksicht unseres moralischen Sinnes das kategorische Urteil selbst ist, daß diese Tat recht oder unrecht ist, daß Rücksicht auf den Nutzen der Tat nur ein sekundärer Faktor, eine ästhetische Anerkennung der Harmonie zwischen Mittel und Zweck ist, die zur Bestätigung des ursprünglichen Urteils beiträgt; zweitens besteht sein Fortschritt in

der Betonung der eigentümlichen Aktivität des moralischen Sinnes gegenüber dem rein kontemplativen Charakter, den Hume ihm zugeschrieben hat, ob diese Aktivität aber in einem Prozeß der Sympathie besteht, wie Smith behauptet, erscheint fraglich. Wie wir schon in unserer Kritik über Hume erwähnt haben, findet man bei einer Untersuchung des menschlichen Bewußtseins beim Billigen oder Mißbilligen einer Tat öfters nicht die mindesten Spuren von Sympathie. Das Urteil wird immer mit Rücksicht auf einen Imperativ gefällt und besitzt, wie Butler es gezeigt hat, autoritativen Charakter, den sogar Smith' energische Sympathie nicht erklären kann. Es ist reine Billigung und Mißbilligung, die Smith mit Sympathie und Antipathie indentifiziert. Mit dieser Indentifikation ist er zufrieden, als mit einer vollständigen psychologischen Erklärung unserer moralischen Beurteilung. Professor Gyzickis [1]) Behauptung bleibt bestehen, daß unser Philosoph nur idem per idem erklärt, indem er das Wort Billigung offenkundig im Sinne von Sympathie gebraucht. Die Ableitung des einfachen Gefühles der Billigung und Mißbilligung und die vier obenerwähnten Quellen bei jedem moralischen Urteil stellt er nicht als eine genetische Erklärung dar, indem er diese vier Quellen eben in der Billigung und Mißbilligung eines Erwachsenen findet. Gewissen ist dann, um Professor Mc. Kintoshs passende Analogie zu gebrauchen, nicht eine chemische Verbindung, kein neues Phänomen, sondern eine mechanische Mischung, in der diese Elemente immer gefunden werden können [2]). „Der Grad der Lebhaftigkeit und tatsächlichen Wirksamkeit der

[1]) Die Ethik Humes S. 217 (v. Gezycki. [2]) Ibid. S. 218.

moralischen Urteile wird wesentlich auf unsere höhere oder geringere Fähigkeit zurückzuführen sein, uns in die Situation eines anderen zu versetzen. Dies widerspricht jedoch der Erfahrung.“

Kapitel X.

Allgemeine Charakteristik der „Sentimental school“.

Nachdem wir die Periode der englischen Ethik von Shaftesbury bis Adam Smith ziemlich eingehend betrachtet haben, sind wir jetzt in der Lage eine allgemeine Charakteristik der Denkart zu geben, die diesen Philosophen insgesamt eigentümlich ist: Sie besteht in scharfer Analyse, während die Synthese fehlt. Zur Bestätigung dieser Charakteristik braucht man nur die Beiträge, welche diese Denker für die ethische Philosophie geliefert haben, zu betrachten. Ihre positive Seite besteht hauptsächlich in tiefer Beobachtung der psychologischen Daten der moralischen Erfahrung und in einer durchdringenden Analyse ihrer Komponenten.

Von der Zeit an, wo Shaftesbury die Motive und Begierden des Individuums zu untersuchen anfängt, entwickelt sich die Tendenz zur psychologischen Analyse als Basis der ethischen Prinzipien in fast jedem der bedeutenden folgenden Denker.

Bei Butler tritt noch in der moralischen Erfahrung die Rücksicht auf die psychologischen Elemente hinter der logischen Präzision zurück, die durch keinen anderen Moralisten dieser Periode übertroffen wird. Hutcheson ist ganz in psychologische Beobachtung und Analyse vertieft und leistet weniger in präziser Formulierung. Bei Hume ist das psychologische Element

so überwiegend in seiner Ethik, wie in seiner Metaphysik, daß sich in letzter Analyse seine moralischen Unterschiede auf Lust und Unlust zurückführen lassen, und auch Adam Smith' dauernder Beitrag zur ethischen Philosophie besteht in seiner feinen Beobachtung und Analyse der psychologischen Daten der moralischen Erfahrung.

In negativer Hinsicht besteht der Beitrag dieser Denker in der kühnen Kritik der ethischen Prinzipien, die jeder aufgestellt hat. Hierbei kommt wieder die analytische Tendenz ihres Denkens zur Geltung. Jeder ist sich der unzutreffenden, inadäquaten Formulierung des anderen bewußt. Aber keiner, sogar nicht Butler, liefert eine einwandfreie Formulierung. Adam Smith, dessen Kritik der von Shaftesbury bis Hume aufgestellten ersten Prinzipien einen der wertvollsten Teile seines Buches bildet, erreicht sein Ziel nicht, wenn er seine eigene Formulierung zu geben sucht. Bezüglich gewisser Seiten der ethischen Wissenschaft, wie der Analyse unseres moralischen Sinnes oder des Vermögens der Billigung oder Mißbilligung, ist der Beitrag dieser Denkers von dauerndem Werte; aber die offenbare Schwäche in allen ihren Systemen ist der Mangel eines synthetischen ersten Prinzipes, das die speziellen moralischen Phänomene, die sie so treffend analysiert haben, vereinheitlichen kann.

Aus dem Vorhergehenden ist somit klar, daß mit dem Überwiegen der psychologischen Betrachtung in der ethischen Philosophie das rein moralische Interesse, d. h. das Interesse, die Autorität der ersten ethischen Prinzipien, welcher Art sie auch sein mögen, festzulegen, abnimmt. Butler muß man jedoch als hervorragende Ausnahme hiervon nennen. Sein Haupt-

interesse war, durch eine Analyse unserer moralischen Erfahrung die Autorität des Gewissens zu begründen, Verpflichtung ist der Zentralgedanke seiner ethischen Schriften. Shaftesbury und Hutcheson dagegen sagen sehr wenig darüber. Sie machen keinen Anspruch darauf, wie die Intellektualisten Cudworth und Clarke im Gegensatz zu den Hedonisten, zu beweisen, daß unsere Verpflichtung gegenüber den moralischen Gesetzen etwas anderes als Lust ist. Hutcheson bemüht sich so wenig um die Autorität und Verpflichtung des Gewissens, daß er sich nicht weigert zu behaupten, unser moralischer Sinn könne sich so ändern, wie unser Geschmack. Das „Du sollst" bezeichnet er als eine verworrene Phrase. Nach seiner Meinung ist die Hauptaufgabe einer Moralphilosophie, aus guten Gründen zu zeigen, daß das allgemeine Wohlwollen auf das Glück des Wohlwollenden zurückwirkt. Er unterwirft sein Prinzip des Wohlwollens, wie Butler und Adam Smith es gezeigt haben, nicht der Prüfung des „Du sollst". Bei dieser unkritischen Voraussetzung ist sein Hauptinteresse das eines deskriptiven Psychologen. Humes Methode der Ethik betrachtet den etwaigen Versuch, die Autorität der ersten ethischen Prinzipien auf anderer Basis als auf einer adäquaten Induktion der psychologischen Phänomene, ähnlich wie in der Physik, zu begründen, als wertlos. Die Autorität muß, wenn sie überhaupt existiert, durch eine unparteiische Induktion gefunden werden, und die Verallgemeinerung wird die Geltung eines induktiven Gesetzes haben.

Die hedonistischen Voraussetzungen der ersten ethischen Prinzipien, wie sie diese Moralisten vertreten haben, passen sich leicht ihrer genetischen und analytisch-psychologischen Methode an. Sie haben nicht

die Fragen beantwortet, ob Autorität und Hedonik vereinbar sind. Sie halten das Verlangen jedes Individuums nach Glückseligkeit für selbstverständlich und alle ihre Analyse ist darauf gerichtet, dies zu bestätigen. Humes ethische Theorie unterscheidet sich in keiner Weise von der induktiven Physik. Der einzige Unterschied liegt in der Materie. Physische und moralische Gesetze sind Verallgemeinerungen und die einzige Autorität, die man ihnen verleihen kann, ist die Autorität der logischen Geltung. Was den moralischen Zwang anbelangt, so sagt er direkt klar, daß die Existenz eines moralischen Gefühls selbst keine Ursache ist, ihm zu gehorchen. Er hat nicht in der Verwendung einer induktiven Methode bei ethischen Phänomen schon selbst ein Problem erblickt. Das ist leicht verständlich, wenn man auf seinen Begriff des Bewußtseins eingeht. Er sieht den Inhalt des Bewußtseins als eine Reihe von Eindrücken und Ideen an, die mechanisch durch die Gesetze der Assoziation verbunden sind. Wenn man Bewußtseinsphänomen als mehr oder weniger passiv betrachtet, so gibt es keinen Grund, warum man nicht die induktive Methode für diese verwenden kann. Es waren deshalb in Übereinstimmung mit seiner Konzeption, die Resultate aus der Verwendung dieser Methode so weitgehend für das Gebiet der Ethik anzunehmen wie die Methode von Newton auf dem Gebiet der Physik, weil die Materie in beiden Fällen Eindrücke und Ideen sind.

Daß diejenigen Moralisten, die ihre Ethik auf einer Beobachtung der menschlichen Natur zu gründen versuchen, nicht zufrieden sind mit dem Prinzip der Autorität in den vorhergehenden intuitiven Systemen, ist nicht schwer zu erklären. Autorität in einer in-

tuitiven Ethik ist nicht überzeugend, wenn sie nicht auf einer adäquaten Theorie der Erfahrung gegründet ist. Cudworths Erkenntnistheorie war von Plato übernommen und hatte an der Schwäche der platonischen Philosophie teil. Clarkes unkritischer Gebrauch der mathematischen Analogie, um ethische Wahrheiten zu beweisen, spricht genügend für seine unzulängliche Erkenntnistheorie. Vom Standpunkt der Sentimentalisten, die eine Ethik auf den Tatsachen der menschlichen Erfahrung zu gründen versuchten, war die Betonung einer Autorität, ohne diese erst in der Erfahrung selbst zu begründen, reines Dogma.

Ein ethisches Urteil in der letzten Analyse auf Gefühle zu basieren, dazu bedurfte es einer genetisch-psychologischen Analyse, wobei diese unreduzierbaren Gefühlselemente von den komplizierten psychischen Kombinationen getrennt und klar gesehen werden können. Dies hat notwendigerweise das Überwiegen des psychologischen Interesses dieser Denker zur Folge gehabt. Aus Humes Theorie des Bewußtseins und der Realität folgt, daß sein Interesse das eines analytischen und induktiven Wissenschaftlers sein mußte. Das eigentümliche ethische Interesse erlangt erst seine wahre Bedeutung in einer Theorie der Erfahrung, wo das Subjekt die wesentliche Rolle spielt. Diese Theorie hat erst Kant geliefert. Solange jedoch das Interesse rein deskriptiv oder rein induktiv war, konnte man die bindende Kraft der ethischen Normen nicht adäquat aufrecht halten.

Kapitel XI.

Richard Price.

Die „Review of the Principal Questions and Difficulties of Morals“ erschien 1757 und vertrat den ersten

Einwurf der späteren „Intuitional School“ gegen eine rein psychologische Behandlung der Ethik, wie sie von Hutcheson, Hume und anderen Vertretern der „sentimental school“ gemacht wurde. In der Untersuchung früherer ethischer Gedanken wird man sehen, daß Price aus den Resultaten der psychologischen Methode und der Kritik der Sentimentalisten gegen frühere Intellektualisten wie Cudworth und Clarke, für seine Theorie Nutzen gezogen hat.

Price greift Hutchesons Begriff des moralischen Geschmacks an und lehnt die Auffassung ab, daß Moralität nur eine Sache des Gefühls und allein durch die Beschaffenheit unseres natürlichen Sinnes bedingt sei. Er zeigt, daß Hutcheson das wichtigste unterlassen hat, nämlich nachzuweisen, daß der Geist aktive Kräfte besitzt, die neue Ideen schaffen, und behauptet, daß dieser Aktivität des Geistes die Entstehung unseres Begriffes über Recht und Unrecht zuzuschreiben ist.

Alle selbstevidenten Wahrheiten, sagt Price, sind einfache Perzeptionen des Geistes, z. B. ist die Idee einer Ursache etwaiger Vorgänge ein wesentliches Prinzip, eine primäre Perzeption des Verstandes[1]). „Nichts sei lächerlicher als der Glaube an eine Veränderung ohne Ursachen.“ Er versucht nicht diese Behauptung durch metaphysischen Beweis zu stützen, sondern er fügt hinzu[2]): „Man kann nichts anderes tun, um einen Menschen, der dieses negiert, zu überzeugen als ihn auf den gesunden Menschenverstand hinzuweisen.“ Das Thema erlaubt keine Argumente.

Price greift die rein nominalistische Stellung Lockes an und bezeichnet die sogen. Übereinstimmung

[1]) “Review” etc. S. 31. [2]) “Review” etc. S. 32.

und Nichtübereinstimmung zwischen unseren Ideen als neue einfache Ideen, die unser Geist durch seine Wahrnehmung erhalten hat. Z. B. schafft der Geist in der Mathematik neue einfache Ideen[1]). „Wenn wir zwei Winkel betrachten, die durch beliebig gerichtete Geraden entstehen und die Übereinstimmung zwischen diesen und zwei rechten Winkeln bemerken, so ist die Idee der Gleichheit, die aus der Übereinstimmung entsteht, eine neue einfache Idee.“ Es ist eine Wahrnehmung des Verstandes, ganz anderer Natur wie die der zwei verglichenen Winkel und bedeutet eine selbstevidente Wahrheit.

Die hier erwähnten Quellen unserer Ideen darf man nicht mit den Tätigkeiten der Deduktion und Induktion verwechseln.

Nachdem Price gezeigt hat, wie der Geist neue einfache Ideen schafft, wendet er sofort diesen Gedanken auf die Entstehung von Recht und Unrecht an und weist nach, daß diese der unmittelbaren Perzeption des Geistes zugeschrieben werden müssen. „Wer[2]) daran zweifelt, braucht nur eine Definition der Ideen von Recht und Unrecht zu geben, die aber nicht anders als synonym ausfallen kann.“

Prices Gedanken kann man folgendermaßen in einem Syllogismus formulieren:

Die Kraft, unmittelbare Wahrnehmung (Perzeption) zu machen, ist der Verstand.

Unsere Idee von Recht und Unrecht ist eine unmittelbare Wahrnehmung.

Folglich ist der Verstand die Quelle der Ideen von Recht und Unrecht. Stellen wir hierbei die

---

[1]) “Review” etc. S. 49. [2]) Ibid. S. 57.

Propositio Major in Frage, so antwortet Price mit einem Appell an den gesunden Menschenverstand.

Eine bedeutende Veränderung muß man in dem intuitionalistischen Versuch bemerken, eine objektive Moralität zu garantieren. Price geht auf eine erkenntnistheoretische Analyse ein, um seinen Begriff von Recht und Unrecht eine Universalität zu verleihen, die eine reine emotionelle Auffassung nicht rechtfertigen kann. Ob es ihm gelungen ist, mag man nachher sehen. Jedenfalls ist ein wichtiger Fortschritt damit gemacht, daß er auf erkenntnistheoretischem Wege zu einer Objektivität zu gelangen sucht.

Price hat es nicht unterlassen, auch auf die subjektiven emotionellen Elemente, die jede Wahrnehmung des Rechts und Unrechts begleiten, einzugehen. Hier ist der Einfluß Butlers sehr bemerkbar. Er nimmt direkt Butlers Anschauung von der intellektuellen und emotionellen Natur jedes moralischen Urteils an. Unser Denker erkennt bei der moralischen Perzeption auch eine Beurteilung des Verstandes und begleitende Empfindungen an. Daß Hutcheson den einen Faktor der Beurteilung übersehen hat und moralisch Gut oder Schlecht nur durch den andern Faktor der Empfindung oder Affekte erklärt hat, ist, wie Price behauptet, der Grund für seine Verwirrung.

Die Idee von Verdienst oder Schuld, die wir früher als eines der Elemente in Butlers Auffassung des Gewissens bezeichnet haben, schließt auch Price in seinen Begriff der moralischen Perzeption ein, wobei er jedoch den Unterschied macht: Die Attribute des Rechts und Unrechts gehören nur zum Handeln; Verdienst und Schuld aber nur zum Handelnden. Wie Butler, so hält auch Price seine moralische Perzeption

von einer hedonistischen Tendenz rein[1]). „Wir stimmen unmittelbar zu, die Tugendhaften glücklich zu machen und die Lasterhaften zu entmutigen . . . Laster trägt in sich selbst schon Schuld und Tugend ist an und für sich schon Lohn."

Aus seiner fundamentalen Auffassung unserer moralischen Ideen als unmittelbare Wahrnehmungen des Verstandes war es nicht schwer, Recht und Verpflichtung zu identifizieren. Pflicht und Recht sind gegenüber einer Handlung so absolut identisch, daß wir uns keinen Begriff des einen ohne das andere machen können. Die Korrelate, die Price aus diesem Satze ableitet, waren schon von Cudworth und Clarke erwähnt. In intellektueller Hinsicht ist sein Beitrag zu der Frage der Verpflichtung nicht originell, und was das Gefühl der Verpflichtung in der Gewissenserfahrung betrifft, so ist schon alles von Butler gesagt worden. Diese Korrelate sind: 1. Tugend hat eine reale verpflichtende Macht vor allen positiven Gesetzen und unabhängig vom Willen; 2. Belohnung und Bestrafung führen schon in ihrer Idee moralische Verpflichtung und sind auf dieser fundiert. Sie schaffen nicht die Verpflichtung, sondern sie verstärken sie. Price faßt Rechtschaffenheit nicht nur als Gesetz, sondern als bindende Regel auf, der Autorität innewohnt, die wir nicht ohne Reue und Schmerz vernachlässigen können. 3. Es ist lächerlich, zu fragen, warum wir verpflichtet sind, Tugend zu üben. Es ist genau dieselbe Frage, wie[2]): „Warum sind wir verpflichtet zu tun, was wir zu tun verpflichtet sind? Butlers Auffassung der Verpflichtung, die enthalten ist in der auf

---

[1]) Ibid. S. 136 ff. [2]) S. 182.

Reflexion beruhenden Billigung in der Herrschaft, die diesem Prinzip der Reflexion in uns zukommt, in der Autorität, im Rechte der Leitung, die alles wesentliche Teile der Verpflichtung sind, nimmt auch Price als wesentliche Bestandteile seiner moralischen Perzeption auf. Daß Price aus den Werken der früheren Denker Nutzen gezogen hat, ist nach dem Gesagten klar. Er vermeidet Clarkes kritiklosen Gebrauch der mathematischen Analogie, um ethische Wahrheiten zu demonstrieren, und wendet sie nur an, um die Aktivität unseres Verstandes zu zeigen, ein sehr legitimes Verfahren, das später bei Kant tiefere Resultate zeitigen sollte. Der scharfe Unterschied zwischen einfacher Wahrnehmung und deduktivem Denken und die Reduktion des Rechts und Unrechts auf erstere haben das Problem sehr geklärt. Er war jetzt in der Lage, die Kritik von Hutcheson und Hume anzunehmen, daß alle Definitionen der Tugend nutzlos sind, weil sie offenbar die Tugend voraussetzen. Als unmittelbare Wahrnehmung ist bei der Tugend eine Definition unzulässig. Vom intuitionalistischem Standpunkte aus war dieser Schluß sehr wichtig, da er zeigte, daß eine Ableitung der Tugend durch Deduktion abgelehnt werden muß, weil sie eine unmittelbare Perzeption des Verstandes ist. Bezüglich der Natur der unmittelbaren Wahrnehmung ist Price nicht sehr deutlich. Seine Analyse läßt nach, wo wir am meisten interessiert sind; insofern er klar zwischen unmittelbarer Wahrnehmung und reinem syllogistischem Denken unterschieden hat, ist sein Beweis, daß der Verstand aktiv neue Ideen schafft, gültig. Ein an und für sich nicht origineller Schluß war durch erkenntnistheoretische Analyse originell abgeleitet. Daß Prices Auffassung

dieser Aktivität des Verstandes unbestimmt war, wird deutlich, wenn wir seine Theorie der Wirklichkeit der Kants gegenüberstellen; dieser hat einen ähnlichen Schluß verwandt, seine Objektivität auf einer neuen Theorie der Wirklichkeit zu gründen, in der das Subjekt eine schaffende Rolle spielt. Seine Theorie der unmittelbaren Wahrnehmung hat Price nicht die Anregung zu einer neuen Theorie der Wirklichkeit gegeben. In seiner Ontologie nimmt er Lockes Dualismus der primären und sekundären Ideen und seinen Begriff von innerer und äußerer Substanz an. Wegen dieser Ontologie ist Prices unmittelbare Wahrnehmung offenbar wenig mehr als ein nichtssagender Name für die Aktivität unseres Verstandes, die ihre Universalität nur deshalb besitzt, weil sie ein Produkt dieses Vermögens ist. Der Kern seines Argumentes für die Objektivität des moralischen Gesetzes ist die Identifikation des Gesetzes mit einer einfachen Wahrnehmung. Aber diese spielt keine sehr wesentliche Rolle in seiner Theorie der Wirklichkeit, oder mindestens eine sehr inkonsequente. Ist der Verstand derart aktiv, eine Wirklichkeit zu schaffen, die eine moralische Objektivität garantiert? Dies Problem hat Price nicht erfaßt. Er hatte kein Kriterium, zwischen einer unmittelbaren Wahrnehmung in der Mathematik und der Moralität zu unterscheiden. Stellen wir in Frage, daß Moralität eine einfache Wahrnehmung ist, so verläßt Price sein Argument und appelliert an den gesunden Menschenverstand, ein genügender Beweis für die Armut seiner Auffassung, weil die Lösung des Problems der Objektivität gerade in einer tieferen Analyse der einfachen Wahrnehmung liegt, die Kant gemacht hat. Wenn diese neue einfache Idee nicht auf ein Gebiet

von höherer Bedeutung, als das rein empirische Bewußtsein hinweist, ist Humes Skeptizismus bezüglich einer Objektivität immer noch gerechtfertigt. Price war schon auf der Schwelle zu einer neuen Lösung, aber er vermochte sie nicht zu überschreiten. Seine unmittelbare Wahrnehmung blieb eine vage, unbestimmte Aktivität, die im Gebiete der reinen Psychologie lag und deshalb Objektivität unmöglich machte.

Kapitel XII.

Th. Reid.

Wir haben in unserer Diskussion über Prices Ethik die ersten Versuche der Intuitionalisten ethische Objektivität auf erkenntnistheoretischer Basis zu begründen, behandelt und es wurde gezeigt, wie seine Theorie der Wirklichkeit solcher Objektivität unmöglich gemacht hat. Aber unvollkommen, wie dieser Versuch auch erscheint, hat er doch den Weg gezeigt, den keiner der Zeitgenossen gefolgt ist. Die Tendenz scheint in eine konträre Richtung zu laufen und das Problem wurde verlassen selbst im Gebiete der Metaphysik, wo die Frage klassisch behandelt worden war, von so scharfen Denkern wie Locke, Berkeley und Hume. Die philosophische Energie scheint beträchtlich nachgelassen zu haben nach dem großzügigen Denken von Hume. Anstatt da weiter zu bauen, wo diese Denker aufgehört haben, verfällt die schottische Schule in philosophische Stagnation und geht auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes zurück. Da sie der Tradition der Gefühlmoralisten folgten, die nicht gezaudert hatten, einen moralischen oder religiösen oder ästhetischen

Sinn anzunehmen, wobei der Begriff des Sinnes sehr elastisch gebraucht war, ist es leicht verständlich, daß diese Schule von Denkern eine eigentümliche Quelle unserer Ideen von Wahr und Falsch annahm, besonders nachdem sie ursprüngliche Urteile entdeckt hatte, die eine empirische Analyse, wie die der Assotiationpsychologie, nicht erklären konnte. Diese ursprünglichen Urteile bilden die Ausstattung des Durchschnittsmenschen und scheinen ihm als Denkinstinkte zu selbstverständlich für eine Diskussion, ihre Wahrheit kann kein Mensch mit gesundem Menschenverstande, ausgenommen die begriffspinnenden Philosophen, negieren.

In dieser Verherrlichung des gesunden Menschenverstandes ist das Problem, zu dessen Lösung Locke, Berkeley und Hume so viel gesundes Denken beigetragen haben, nicht gelöst, sondern verschoben. Diese Lehre führte aber, obwohl philosophisch steril, zu manchen fruchtbaren Resultaten im Gebiete der empirischen Psychologie, da die Methode, durch die die ursprünglichen Urteile entdeckt wurden, die der inneren Erfahrung war, d. h. der Beobachtung und Vergleichung der psychischen Phänomene als Material der wissenschaftlichen Behandlung, unabhängig von ihrer physiologischen Beziehung. Wir haben hier die ersten Versuche, eine empirische Psychologie zu begründen. Diese Methode hat natürlicherweise Reids Behandlung der ethischen Fragen auf ihre empirische Seite hin beeinflußt und führte zu einer psychologischen Analyse des Gewissens, ähnlich wie bei Butler, aber ohne dessen fruchtbare Resultate. Reids Beobachtung der Gewissenserfahrung war schon von dem Verfasser der „Analogie“ gemacht.

Die „Essays on the active Powers of the Human Mind“ enthalten zusammen mit Reids Metaphysik seine ethische Philosophie und verraten klar den Einfluß Butlers und Hutchesons; Reid hebt die nämlichen zwei regulativen Prinzipien hervor, die wir in Butlers Ethik bemerkt haben: reflektierte Selbstliebe und Pflicht, und er betrachtet sie, wie Butler, getrennt, wenn sie auch zur selben Handlung führen können. Das erste der zwei Prinzipien kann nicht allein die moralischen Phänomene erklären, es braucht das ergänzende Prinzip der Pflicht. Reid zeigt sehr scharf die Schwäche der Selbstliebe als einzigen Prinzips. Ohne seine Kritik über das Selbstinteresse zu erwähnen, gehen wir sofort zu seiner Behandlung des Pflichtbewußtseins über.

Er betrachtet es von zwei Standpunkten aus, dem rationalistischen und dem empirischen; beim ersten Standpunkte wiederholt er die Behauptungen der vorhergehenden Intuitionalisten, besonders die von Price, sein empirischer Standpunkt ist eine Wiederholung von Butler und Hutcheson. Wie Price, betrachtet er den Begriff der Pflicht als zu einfach, als daß man ihn logisch definieren könnte; er kann nur durch ein Synonym definiert werden.

Zwischen Interesse als Motiv und Pflicht als solcher macht er im Gegensatz zu Price einen scharfen Unterschied, indem er nur solche Taten als tugendhaft anerkennt, die aus einem Pflichtbewußtsein hervorgehen. Mit Butler betrachtet Reid beide Motive als vernünftig, fügt aber hinzu, daß die Handlungen, die aus Pflichtbewußtsein entspringen, die höhere Würde besitzen. Im Gegensatz zu Price geht er auf Lockes Einreihung der Pflicht in die Kategorie der Relation zurück. Er betrachtet Verpflichtung weder als reale Eigenschaft

des Handelns an sich, noch des Handelnden ohne Rücksicht auf das Handeln, sondern als Relation zwischen Handeln und Handelndem. Die psychologische Analyse, in der Reid diejenigen Zustände des Handelnden darstellt, die die moralische Verpflichtung ausmachen, ist eine Wiederholung von Butler „Dissertation on Virtue“:

1. Das Handeln muß freiwillig sein;
2. ein Mensch ist nur zu Dingen verpflichtet, die in das Bereich seiner natürlichen Kräfte fallen;
3. die Moralität ist durch Motive und nicht durch Resultate bestimmt.

Im Gegensatz zu Price zögert unser Denker nicht, die Fähigkeit, durch die wir bestimmen, was recht und unrecht ist, als einen Sinn zu bezeichnen, wenn wir die wahre Funktion des Sinnes im Auge behalten. Die Sinne sind nicht allein Kräfte, durch die wir Empfindung und Ideen haben, sondern auch — und das ist ihre wichtigere Funktion — Kräfte, durch die wir beurteilen. Ein Mensch, der sein Sehvermögen verloren hat, kann sehr klare Begriffe von Farben haben, aber er kann sie nicht beurteilen, weil er den Sinn verloren hat, durch den das Urteil möglich ist. Diese sehr elastische Konzeption des Sinnesbegriffes verwendet er bei allen äußeren Sinnen. Mit solcher Voraussetzung findet Reid keine Schwierigkeit, die Fähigkeit, über Recht und Unrecht zu urteilen, als moralischen Sinn zu bezeichnen. Der Einfluß Hutchesons ist hier unverkennbar: Mit ihm erkennt unser Denker ebenfalls an, daß der moralische Sinn an Würde den anderen Sinnen überlegen ist. Die Analogie zwischen dem moralischen Sinn und den äußeren Sinnen besteht in folgendem:

Wie die letzteren nicht nur die ursprüngliche Konzeption der verschiedenen Körpereigenschaften geben, sondern auch die ursprünglichen Urteile, daß dieser Körper diese Eigenschaft besitzt, der andere wieder andere, so haben wir vermittelst des moralischen Vermögens sowohl die ursprüngliche Konzeption von Recht und Unrecht, von Verdienst und Schuld, als auch ein ursprüngliches Urteil, daß dieses bestimmte Handeln recht, jenes unrecht ist, daß dieser Charakter Würde besitzt, der andere nicht. Das soll sagen, daß in der Aktivität aller unserer Sinne eine ursprüngliche Konzeption existiert und daß diese gleichzeitig bei den bestimmten einzelnen Phänomene verwendet wird, sobald eine Beurteilung von Seiten des betreffenden Sinnes stattfindet.

In Reids Behauptung, daß die Kundgebung des moralischen Sinnes wie die der äußeren Sinne eine Kundgebung der Natur ist und daß wir den gleichen Grund haben, uns darauf zu verlassen, liegt die Voraussetzung seiner Metaphysik des gesunden Menschenverstandes. Er nimmt die Wahrheiten, die unmittelbar von den äußeren Sinnen gegeben sind, als die ersten Prinzipien an, von denen aus wir über die äußere Welt reflektieren und von denen alle unsere Erkenntnis abgeleitet ist.

In derselben Weise gibt uns unser moralisches Vermögen unmittelbar die Wahrheiten als die ersten Prinzipien der moralischen Reflexion, von denen alle unsere Erkenntnis der Pflicht hergeleitet werden muß. Alle moralische Reflexion muß wie alle Reflexion, auf erste Prinzipien gegründet werden, die selbstgewiß sind, von denen Schlüsse, synthetisch gezogen werden können mit Rücksicht auf unser moralisches

Handeln und auf die man bestimmte Pflichten und Tugenden analytisch zurückführen kann. Aber die Wahrheit dieser ersten Prinzipien ist ebenso unmittelbar erfaßt, wie die der ersten Prinzipien der Naturwissenschaft. Die ersten Prinzipien der Moral sind ferner die unmittelbaren Diktate des moralischen Vermögens, und in jedem moralischen Urteil muß man dieses Vermögen oder Gewissen zu Rate ziehen, wenn man ruhig und leidenschaftslos ist, unbeeinflußt von Interessen, Gefühlen oder Mode. In Beantwortung der Frage, ob der moralische Sinn irren kann, nimmt Reid Zuflucht zu der charakteristischen Lehre des gesunden Menschenverstandes. Die Vermögen, mit denen die Natur uns ausgerüstet hat, sind die einzigen Mittel, durch die wir die Wahrheit bestimmen können, und wir sind mit dem Zwang geboren, zu ihnen Vertrauen zu haben, wie ja die Tatsache feststeht daß jeder Mann ohne weiteres seinen Sinnen glaubt. Seine Antwort ist ein unphilosophisches Verlassen des Problems, in dem sie in einem Appell auf die unmethodische und unkritische Erfahrung, den sogen. gesunden Menschenverstand, besteht, der genau so Sitze des Irrtums wie der Wahrheit sein kann.

Reid erkennt auch mit Butler und Price an, daß unsere moralischen Urteile notwendigerweise von Affekten und Gefühlen der Billigung begleitet sind, sofern wir ein Handeln als gut betrachten, mit Gefühlen der Mißbilligung, sobald unsere Beurteilung ungünstig ausfällt. Solche Gefühle begleiten die Urteile über die Handlungen anderer, wie über unsere eigenen. Wir achten uns selbst oder wir haben ein Lustgefühl des Wohlwollens, wenn wir uns einer guten Handlung bewußt sind, und wir haben ein ent-

gegengesetztes Gefühl, wenn wir uns einer schlechten Handlung bewußt sind. Bezüglich des Tätigkeitsbereiches des moralischen Sinnes fügt Reid nichts zu Butlers reichen Ausführungen hinzu. Er betont die intuitive Seite des Gewissens[1]): „Es befiehlt und verbietet mit Autorität in den kleinsten wie in den wichtigsten Beziehungen des Verhaltens ohne Mithilfe der Reflexion.“ Das Gewissen, im Keime in die Seele eingepflanzt, entwickelt sich unbewußt graduell. Als Vermögen entwickelt es sich viel später als die Vermögen, die wir mit den Tieren gemein haben und bedarf Unterricht, Pflege, Übung, Gewohnheit zu seiner Entwickelung. Als der dem Menschen eigentümliche Besitz unterscheidet es ihn von den Tieren. Die Begehrungsseite unserer Natur teilen wir in großem Maße mit den letzteren ebenso wie viele von unseren Gefühlen; wenn aber das Gewissen auf diese Prinzipien zurückgeführt werden könnte, dann würde folgen, daß manche Tiere moralisch handeln und für ihre Handlungen moralisch verantwortlich sind. Aber gegen diesen Schluß lehnt sich unser gesunder Menschenverstand auf. Abgesehen davon ist die einzige Gegeninstanz gegen diese Annahme die Tatsache, dass die Tiere keine allgemeinen Regeln bilden können, zu denen sie sich verpflichtet fühlen, und die doch ein wesentliches Attribut unserer Gewissenserfahrung bilden.

Reid betrachtet auch unser moralisches Vermögen von einem teleologischen Standpunkte aus. Schon die Natur hat es dazu bestimmt, Leiter und Führer

[1]) Essays on the Active Powers of the Human Mind S. 594.

unseres Handelns zu sein, nachdem wir Verstand- und Urteilsfähigkeit erreicht haben.

Wie Butler bezeichnet er das Gewissen als das regulative Prinzip unserer Leidenschaften und Begierden. Er fügt Butlers alten Gedanken hinzu: „Andere Prinzipien können größere Kraft haben, dieses allein hat Autorität“, eine Behauptung, die er als selbstverständlich und nicht beweisbedürftig betrachtet. Mit Butler begründet er die Autorität des moralischen Vermögens durch direkte Berufung auf die Erfahrung, ohne sie durch strikte metaphysische Beweisführung zu begründen. Das moralische Vermögen betrachtet er als eine aktive und intellektuelle Kraft der Seele, aktiv, weil jede tugendhafte Handlung von ihm beeinflußt sein muß; es können zwar andere Prinzipien mit ihm übereinstimmen, aber es allein bestimmt die Moralität des Handelns; manchmal stimmt es mit anderen überein, manchmal ist es im Widerstreit mit ihnen, manchmal ist es das einzige Prinzip des Handeln.

Hier nun behandelt Reid die Frage, ob die zwei regulativen Prinzipien der Moral, Gewissen und Selbstinteresse, in Konflikt kommen können, und seine Antwort ist eine petitio principii, indem er festhält, daß eine solche Opposition anzunehmen Phantasterei sei. Ferner ist sein anderer Beweis für diese Behauptung eine Schwächung von Butlers Argument, das auf die Möglichkeit gegründet ist, daß eine wohlwollende Vorsehung Gottes für diese Harmonie Sorge trägt, während Reid die dogmatische Behauptung aufstellt, daß es unter einer weisen und wohlwollenden

[1]) S. 597.

Regierung Gottes unmöglich sei, daß ein Mensch durch Pflichterfüllung Schaden erleide.

Die Notwendigkeit, in verwickelten Fällen zu bestimmen, was Recht und Unrecht sei, wenn erste Prinzipien verwendet werden müssen, und wenn Lob und Tadel nach Graden zuerteilt werden muß gemäß der Beurteilung durch das moralische Vermögen, macht es evident, daß das Gewissen ein intellektuelles Prinzip ist. Und darin, daß es ein Vermögen ist, das unserem Geiste viele ursprüngliche Konzeptionen und Ideen gibt, nämlich viele ernste Prinzipien wichtiger Gebiete der menschlichen Erkenntnis, wie Jurisprudenz, Gesetze der Nationalökonomie, natürliche Religion, haben wir einen weiteren Beweis von seiner intellektuellen Natur.

Das Problem der Gewißheit unserer moralischen Beurteilung ist in letztem Grunde für Reid kein theoretisches, da, um zu wissen, was Recht und Unrecht im menschlichen Handeln ist, wir nur auf die Gebote des Gewissens zu horchen brauchen[1]), „wenn die Seele ruhig und ungestört ist". Es ist eine Sache der direkten persönlichen Erfahrung und von diesem Standpunkte aus ist keine Handlung objektiv gut ohne den Glauben seitens des Handelnden, daß es Recht war, so daß das objektive Gute nur eine Projektion nach außen ist, von dem, was eigentlich nur dem Handelnden zuzurechnen ist. Von diesem Prinzip aus war es nicht schwer, die Einsicht zu gewinnen[2]), daß „der Zweck unserer moralischen Billigung weder in einem klugen Verfolgen unseres Privatinteresses, noch in wohlwollenden Affekten anderen gegenüber besteht

[1]) S. 646. [2]) S. 650.

. . . daß es aber besteht in einem Leben mit gutem Gewissen". Reids Begriff des Gewissens ist sehr elastisch und insofern formal, als es das gemeinsame Element ist, das die Tugenden zu Tugenden macht.

Aus der vorhergehenden Darlegung ist es klar, daß man Reids Beitrag zur Theorie des Gewissens nicht als originell bezeichnen kann. Er ist ein eklektischer Denker, der ohne Erfolg versuchte, die empirische Analyse von Butler und Hutcheson mit den rationalistischen Elementen von Price zu kombinieren. Daß eine solche Synthese unmöglich ist, zeigt Reids Begriff des Sinnes zur Genüge. Dieser liefert nicht nur ursprüngliche Ideen, sondern er verwendet diese auch in einem Urteilsakte an bestimmten Phänomenen, er besitzt also nicht nur eine synthetische Seite, sondern auch eine deduktive Funktion. Diese Konzeption ist nicht widerspruchsfrei: Reid behauptet, daß das Gewissen oder der moralische Sinn ein formelles universales Prinzip sei, das bestimmte Tugenden durch einen Deduktionsprozeß bestimmt, ähnlich wie in den Naturwissenschaften, aber er sieht die Inkonsequenz nicht ein, die darin liegt Deduktion mit Intuition zu vereinigen. Gewissen behauptet er, wirkt intuitiv und bestimmt unmittelbar, ob eine bestimmte Tat recht oder unrecht sei. Diese Behauptung vereint er mit der anderen, daß man bestimmte Tugenden deduktiv ableiten kann, eine Methode, die explikativ ist und eine Reihe mittelbarer Schlüsse erfordert. Sobald Reid diese Deduktion aus einer Liste erster Prinzipien versucht, finden wir sehr wenig in diesen Prinzipien selbst, was uns eine endgültige Leitung geben kann; deshalb sind sie für Zwecke der Deduktion absolut unzulässig.

Wäre er so scharfsichtig gewesen wie Butler, so wäre er diesem Denker gefolgt und hätte die unmögliche Aufgabe verlassen, eine formelle synthetische Norm, ein Prinzip der Deduktion aufzustellen, ähnlich wie in den Naturwissenschaften.

Wir haben gesehen, wie Hutchesons Begriff des Sinnes von jeglichem rationalistischem Elemente frei ist. Da unser Gewissen bestimmt ist, Ideen zu erfassen, unabhängig von unserem Willen und Eindrücke zu erfahren, findet er keine Schwierigkeiten, diesen Sinn in die Kategorie der äußeren Sinne einzureihen, und als konsequenter Empirist verwendet er die Wahrscheinlichkeit als Probe für die Richtigkeit seiner Bestimmungen. Sein Verfahren ist in hohem Maße psychologisch und erhebt keinen Anspruch auf universale Geltung. Reids Methode dagegen ist nicht so konsequent: Er verleiht den Urteilen des moralischen Sinnes universale Geltung, obwohl seine Methaphysik des gesunden Menschenverstandes ihn zwingt, das Problem, die Universalität auf der Basis einer Theorie der Erfahrung zu begründen, zu verlassen und ihn dazu führt, diese fundamentalen Denkinstinkte durch eine Methode der empirischen Psychologie zu suchen, so daß er schließlich die Methode der psychologischen Analyse genau so gebraucht, wie die „sentimental school", ohne jedoch originelle Resultate weder in Analyse und Beobachtungen des Inhaltes der Gewissenserfahrung noch hinsichtlich der formellen Seite zu erzielen, da es ihm an einer zuverlässigen Theorie der Erkenntnis und Erfahrung fehlt; so ist er in die Klasse der typischen Dogmatiker einzureihen, dieser „Zirkelschlußdenker", die Hutcheson und Hume mit Recht getadelt haben.

Kapitel XIII.

J. Bentham.

Die Schwäche der intuitionalistischen Stellung ist nach ihren utilitaristischen Gegnern die Unfähigkeit, die Einzelheiten einer wissenschaftlichen Ethik auszuarbeiten, indem aus einem fundamentalen Prinzip die bestimmten Tugenden konsequent abgeleitet werden. Solange die Intuitonalisten unfähig sind, ein praktisches Kriterium zu geben, anwendbar auf das Einzelne, ist ihr Kriterium mangelhaft.

Wir haben eine Periode in der englischen Ethik erreicht, wo der Streit um dieses Problem heftig entbrannt ist, besonders auf Seite der Utilitaristen und bei keinem Vertreter dieser Schule ist es mit mehr logischem Scharfsinn und konstruktivem Aufbau betrachtet, wie bei J. Bentham.

Die Forderung eines festen und praktischen Prinzips, das alle subjektiven Elemente, wie Gefühle, Empfindungen, selbst Meinungen ausschalten kann, haben schon andere Denker aufgestellt. Wir brauchen nur an Hobbes' System zu erinnern, das alle Autorität in einen souveränen Willen konzentriert und das die Bedürfnisse des einzelnen Willens ausrottet, sobald sie in Konflikt mit dem Willen des Souveräns kommen. Hobbes erkennt, wie wir sahen, keine individuelle Freiheit an, mit Ausnahme derjenigen, die vom souveränen Willen zugesichert ist; dies erscheint ihm als der sicherste Weg, den sozialen Frieden zu erreichen, der in seinem System die „conditio sine qua non" aller Moralität ist. Es gab nur eine Methode, die moralische Objektivität zu garantieren, das war die Autorität in einen souveränen Willen zu verlegen.

Das individuelle Gewissen anzuerkennen war für Hobbes gleichbedeutend mit Vernichtung der objektiven Moralität. J. Bentham ist von ähnlichen Motiven getrieben[1]). „Was man in einem Prinzip zu finden erwartet, sagt er, ist etwas, das ein äußerliches Erkennungsmittel aufzeigt, um den moralischen Gefühlen der Billigung und Mißbilligung Sicherheit zu geben. Diese Erwartung ist schlecht durchgeführt durch eine Behauptung, die nicht mehr, noch weniger tut, als solche Gefühle aufzustellen, als Grund und Maßstab in sich selbst.“ Erfüllt von der Verachtung des Logikers für diese schlechten Denker, die Gefühle an Stelle von Prinzipien setzen, bezeichnet er derartige Systeme als ebenso viele Schleichwege, um die Verpflichtung zu vermeiden. Mit erfrischender Kräftigkeit des Ausdruckes greift Bentham Moralisten wie Shaftesbury, Hutcheson, Price, Clarke und andere der „sentimental and intuitional schools“ aus folgendem Grunde an: Einen moralischen Sinn anzunehmen als Vermögen zur Bestimmung von Recht und Unrecht oder einen vagen Ausdruck, wie Verstand oder Vernunft als Kriterium der Tugend aufzustellen, ist nur eine „petitio prinzipii“; indem er die gewöhnliche utilitaristische Probe anstellt, sagt er die absolute Unfähigkeit derartiger Prinzipien in irgend einer Weise praktisch dienstbar zu werden, sollte allein genügend sein, ihre Verfechter mit Ekel zu erfüllen. Wenn der moralische Sinn als Kriterium einzelne Tugenden nicht bestimmen kann, müssen wir ihn als nutzlos für Zwecke eines wissenschaftlichen Prinzips ablehnen.

[1]) The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring (Edinburgh) Vol. I. An Introduktion to the Prenciples of Morals u. s. w. S. 8.

Wie andere seiner Vorgänger zeigt er die Relativität des moralischen Maßstabes bei den verschiedenen Völkern in der Geschichte auf, um zu beweisen, daß das Gewissen den Menschen niemals einen absoluten Maßstab der Moral gegeben hat, daß z. B. ein Streit zwischen einem antiken Griechen und einem Menschen von heutzutage nie enden könnte auf der Basis eines moralischen Sinnes, daß aber, wenn das Utilitätsprinzip angenommen ist, der Streit sich zurückführt auf eine Tatsachenfrage, weil solche, wenn der Streit fortgeht, immer wieder der Gegenstand der Untersuchung sein wird. Wenn die Gefühle selbst und nichts als die Gefühle die Menschen dazu führen, tugendhaft zu handeln, muß es etwas anderes als Gefühle geben, das einen Menschen, der in allen Beziehungen der Handlung unterrichtet ist, d. h. die ganze Summe ihres Einflusses auf Lust und Unlust kennt, dazu führt, sie zu billigen. Bentham verleiht dem moralischen Sinne keine bestimmte Eigenschaft: als ein Vermögen, das, wie man behauptet, im Gehirn liegt, ist er eine fingierte Erfindung. Er betrachtet es als[1]) „nichts weiter, als eine Disposition in einem Menschen, erst ein gewisses Ding zu tun, um dann es zu billigen" und er versucht die qualitativ indifferente Konzeption des moralischen Sinnes seiner quantitativen Methode der moralischen Analyse anzupassen, indem er hinzufügt: „aber diese Disposition kann in ihren beiden Formen existieren mit Rücksicht auf ein Handeln, das die Verteidiger des moralischen Sinnes genau so zu verachten bereit sind, wie irgendwelche andere Leute.

[1]) Deleontology S. 74 u. 75.

Wie Hutcheson und Hume zeigt auch Bentham den unvermeidbaren Zirkelschluß auf für den Fall, daß man Gefühle oder Gewissen oder eine andere Phrase als erstes ethisches Prinzip aufstellt. Der einzige Ausweg aus diesem ewigen Zirkel ist allein das Utilitätsprinzip, und sein logisches Motiv für dieses Prinzip ist die Frage: Wie kann ich mich aus diesem unvermeidlichen Zirkel herauswinden? Um Benthams Kritik zu schätzen, muß man sich an den Versuch seiner intuitionalistischen Vorgänge erinnern, bestimmte Tugenden aus einem fundamentalen ersten Prinzip abzuleiten.

Heutzutage lehren uns die Resultate der logischen Theorie und der erkenntnistheoretischen Analyse die Unmöglichkeit solcher Aufgabe. Aber die englischen Intuitionalisten waren nicht fortgeschritten genug auf diesem Gebiete der Philosophie, um es in ihrer Ethik zu gebrauchen, was unsere Kritik von Price und Reid zur Genüge bewiesen hat. Bentham, der weder Methaphysiker, noch subtiler Analytiker, aber ein scharfsinniger Logiker war, sah mit Klarheit das Zirkelargument, mit dem diese Denker operierten. Kein Wunder, daß solche Ausdrücke wie Verstand, Vernunft, richtige Vernunft, gesunder Menschenverstand, ihm als arrogante, in Worte versteckte Subjektivität erschienen und daß das Utilitätsprinzip allein ihm die gesuchte Objektivität garantiert hat.

Seiner Kritik der Gefühlsmoralisten kann man nicht die gleiche Bedeutung zusprechen. Sein Einwand gegen die Lehre vom moralischen Sinne kann nur angenommen werden, wenn das Vermögen zugleich betrachtet ist als ethisches Kriterium. Aber haben diese Leute den genannten Fehler gemacht? Wir haben

gesehen, daß Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Price und Reid klar unterschieden haben zwischen Vermögen und Kriterium, wir haben gesehen, daß Denker wie Hutcheson und Reid zwar nicht über das Kriterium, wohl aber über das Vermögen im großen ganzen sich in Übereinstimmung befanden. Die Frage, was ist Recht im allgemeinen und warum soll ich diese bestimmte Tat vornehmen, hat Bentham nicht getrennt. Sein Kriterium und seine Methode es zu verwenden, sind organisch verbunden. Ohne eine ausführliche Exposition seines Systems zu geben, werden wir im allgemeinen diese Verschmelzung der beiden Fragen bei Bentham aufzeigen, um diesen Hauptmangel in seiner Moralpsychologie, wie auch die Exaktheit seines von außen garantierten ethischen Systems klar zu legen. "Gut" ist ein Überschuß von Lust über Unlust. Etwas fordert mein Interesse, wenn es zur Summe meiner Lust beiträgt oder, was zum gleichen Resultate führt, die Summe meiner Unlust vermindert. Ebenso klar und bezeichnend für seine quantitative Konzeption der Moral und Gesellschaft ist Benthams Begriff von einer Gemeinschaft und den konstituierenden Merkmalen ihres Interesses. „Eine Gemeinschaft ist ein fingierter Körper, bestehend aus individuellen Personen, die man betrachtet als ihre konstituierenden Mitglieder, und das Interesse dieser Gemeinschaft ist deshalb die Summe der Interessen ihrer einzelnen Mitglieder[1]). Weil die Gemeinschaft ein vitaler Faktor in diesem Berechnungsprozeß ist, der bestimmt, was gut und böse ist, erlaubt Bentham seine einfache Konzeption der Nützlichkeit prinzipielle Unterschiede

[1]) Ibid. S. 2.

zwischen Politik und Moral auszuschalten, indem dieser Unterschied nur graduell für ihn ist[1]): „Jene (Politik) verfügt über die Operationen der Regierung, diese über das Verhalten der Individuen . . . der gemeinsame Zweck ist Glückseligkeit. . . . Was politisch gut ist, kann nicht moralisch schlecht sein, ausgenommen, daß die Regeln der Arithmetik, die wahr sind für große Zahlen, falsch sind für kleine.“ Die Faktoren in diesem Kalkulationsprozeß sind frei von komplizierten Elementen und machen daher unsere Rechnung noch einfacher; da die Gemeinschaft eine wesentliche Rolle in der Glückseligkeitsberechnung spielt, befreit die Einfachheit dieses Faktors seinen Begriff von Dunkelheit, soweit der Prozeß berücksichtigt ist, und verleiht der Berechnung anziehende Einfachheit. Wie können wir die gute oder schlechte Tendenz einer Handlung bestimmen? Benthams Verfahren ist eine einfache Berechnung. Wir müssen jede unterscheidbare Lust oder Unlust in Betracht ziehen, die als das erste Resultat der Handlung erscheint, und dann müssen wir noch folgende Faktoren berücksichtigen: Die Intensität und Dauer, Gewißheit und Ungewißheit der Lustgefühle und was bezeichnend ist für Benthams logische Klarheit und die Einfachheit seines logischen Berechnungsprozesses wir dürfen keine Unterschiede der Qualität annehmen, sondern nur solche der Intensität. Bentham fügt humoristisch hinzu[1]): „Ist die Quantität der Lust gleich, so ist Kinderspiel so gut wie Dichtung.“ Wir müssen auch die Fruchtbarkeit und Reinheit der primären Wirkungen des Handelns in Betracht ziehen, d. h. wir müssen ihre spätere

[1]) Ibid. S. 12. [2]) “Outlines of the History of Ethics” (Sidgwick) 1886, S. 230.

Wirkung berücksichtigen, nämlich ihre Tendenz, Lust oder Unlust zur Folge zu haben. Nach derartiger Summierung von Lust und Unlust wird das Übergewicht seitens der Lust oder Unlust uns die total gute oder schlechte Tendenz eines Handeln geben mit Rücksicht auf das bestimmte Individuum. Aber da auch andere von dieser Handlung affiziert werden, müssen wir das Verfahren wiederholen in Rücksicht auf alle anderen, deren Interesse im Spiele zu sein scheint. Das totale Übergewicht von Lust oder Unlust, in dieser Weise erzielt, wird die gute oder schlechte Tendenz einer Handlung im allgemeinen bestimmen.

In diesem Berechnungsprozeß ist Bentham nicht zurückgeschreckt vor der Berücksichtigung der Einzelheiten, wie er sie von den Intuitionalisten verlangt hat. Er gibt eine ausführliche Analyse der menschlichen Motive und seine Liste der 14 Klassen, in die er die Quellen des Handelns einreiht, seine Kataloge von lust- oder unlustbringenden Empfindungen, seine Unterscheidung der primären und sekundären Wirkung des Schlechthandelns, geben ein vortreffliches Zeugnis von seiner sorgfältigen Berücksichtigung der Einzelheiten der psychologischen Untersuchung, mit der sein Hauptwerk, die „Introduction to the Principles of Moral and Legislation“ gefüllt ist.

Die Ähnlichkeit zwischen Benthams Klassifikation von Lust und Unlust, vom Standpunkte der Beweggründe zum Handeln, die er Sanktionen nennt, mit Lockes dreifacher Klassifikation der Gesetze (göttliche, moralische, positive Gesetze), die in seinem System auch als Beweggründe zum Handeln betrachtet sind, ist sehr auffallend.

Das fundamentale Motiv für Benthams Sanktionen wie für Lockes Gesetze ist das gleiche, nämlich: die Lust und Unlust, die mit diesen Gesetzen zusammenhängt, ist fähig, diesen Gesetzen oder Regeln des Handelns eine bindende Kraft zu verleihen.

Bentham unterscheidet vier Quellen, aus denen Lust oder Unlust fließen: die physische, die politische, die moralische und die religiöse[1]).

1. Aus der Erwartung von Lust und Unlust aus den gewöhnlichen Vorgängen werden wir veranlaßt, Regeln des Handelns zu befolgen; dies ist die physische Sanktion.
2. Lust und Unlust, ausgehend vom Vertreter des souveränen Willens durch die Handlungen des Magistrats oder des Beamten, die gewählt sind, diesem Willen Geltung zu verschaffen, ist die politische Sanktion.
3. Lust und Unlust herrührend von der Meinung von Leuten der gleichen Gemeinschaft, mit denen der Einzelne nach seinem Temperamente in Berührung kommt; dies ist die moralische Sanktion.
4. Lust und Unlust, ausfließend von einem höheren unsichtbaren Wesen entweder in diesem oder in einem zukünftigen Leben, bildet die religiöse Sanktion.

Es mag hier betont werden, daß Bentham wenig Wert auf die religiöse Sanktion legt und dies nur insoferne, als sie tatsächlich eine empirische Veranlassung zum Handeln bildet.

Es ist bezeichnend für unseres Denkers äußerliche Betrachtung, daß er keine innere Sanktion an-

[1]) Ibid. S. 14.

erkennt, wie z. B. die Befriedigung unseres Gewissens oder moralischen Sinnes. Solch ein subjektiver Faktor ist mit dem Ziel einer äußeren Objektivität unvereinbar. Dieser Punkt wird in der Kritik noch später berücksichtigt werden.

Nachdem die Faktoren des Kalkulationsprozesses gegeben sind, ist es für Bentham leicht, die guten und schlechten Tendenzen unseres Handelns zu messen; was aber bei dieser Kalkulation eine noch größere Einfachheit nicht zuläßt, ist die Existenz der Gemeinschaft, obwohl seine Formulierung der letzteren wenig kompliziert erscheint. Stände das Individuum nicht unter dem Zwange der Gesellschaft, würde es nach dem größten Lustquantum streben; aber da dieses Lustmaximum auch die Unlust des Mitbürgers zur Folge haben und indirekterweise seine eigene Glückseligkeit beeinflussen kann, darf man das Kriterium nicht auf die rein individuelle Glückseligkeit basieren; es ist klar, daß ein Interessenkonflikt entstehen kann und vermieden werden muß. Jedes normale Individuum sucht nach dem größten Überschuß von Lust über Unlust, aber da dieser Maßstab unmöglich ist, und da Glückseligkeit sowohl der Zweck des einzelnen wie der der Gemeinschaft ist, sucht Bentham eine Formel, die den Konflikt vermeidet. Das Kriterium muß sozial gefaßt werden: „the greatest good of the greatest number".

Indem man nach dem größten Glück der größten Zahl strebt, gelingt es dem Individuum, das Maximum von Glückseligkeit, das in einer Gemeinschaft möglich ist, zu erreichen. Bentham nimmt durchaus an, daß für die große Majorität die allgemeine Glückseligkeit mit der individuellen zusammenfallen wird. Die Klug-

heit, die in Benthams System gleich Moralität ist, wird deshalb jedem normalen Menschen befehlen, für das allgemeine Wohl zu arbeiten, sogar für den Fall, daß die unmittelbaren Wirkungen des öffentlichen Interesses ihm Unlust bringen; letzten Endes werden doch beide Interessen koinzidieren.

Eine Kritik über Benthams Berechnung im einzelnen zu geben bedingt eine Abschweifung, die die Grenzen dieser Arbeit überschreitet. Der Fehler und die Unmöglichkeit seiner Arithmetik liegen offen zu Tage. Wie Professor P. Hensel in seinen[1]) „Grundproblemen der Ethik“ zeigt, wird ein Individuum die Unlust der politischen, moralischen oder religiösen Sanktion riskieren, wenn er eine Handlung begehen will, bei der die physische Sanktion keine Rolle spielt, um das Maximum der Lust zu erreichen, das ihm die Berücksichtigung der größten Lust der größten Zahl nicht bietet. Aber für unsere Zwecke ist diese Kritik sekundär. Unser Zweck ist erreicht, wenn wir klargelegt haben, wie Benthams Berechnung einen objektiven Maßstab garantiert, in dem bestimmte Tugenden oder Taten, die Lust zur Folge haben oder Unlust vermeiden, so klar bestimmt sind, wie ein arithmetischer Prozeß.

Benthams Itentifikation des Kriteriums und der Berechnung mag von seinem Scharfsinn, aber nicht von der Richtigkeit seines Verfahrens zeugen. Eine nähere Berücksichtigung des moralischen Bewußtseins hätte ihm die Fehler seiner Berechnung zeigen können, die in jedem einzelnen Falle durch eine konstante Beziehung auf das Kriterium bestimmt, was Recht und

[1]) S. 12.

Unrecht ist. Wie Stanton Coit[1]) trefflich gezeigt hat, nimmt in jeder Bestimmung des Rechts und Unrechts das Kriterium öfter eine sekundäre Stellung ein, während Nebenzwecke dabei in die Hauptstellung einrücken und unser Urteil über Recht und Unrecht leiten. Die innere Sanktion, d. h. die Lust, die wir aus der Befolgung unseres Gewissens schöpfen, zu vernachlässigen, war wiederum in Harmonie mit Benthams äußerlichem System, ist aber vom Standpunkt der Moralpsychologie aus als grober Fehler zu betrachten.

Solche Sanktion ist mit dem Utilitarismus nicht unvereinbar, wie unsere Betrachtung von J. St. Mill zeigen wird. Es war auch in Übereinstimmung mit der Einfachheit der Konzeption der menschlichen Natur, die Tatsache zu übersehen, daß das Individuum auch ein ihm eigenes Gebiet der ethischen Tätigkeit besitzt, dessen Grenze auch die Rücksicht auf das größte Glück der größten Zahl nicht überschreiten kann. Aber diese Konzeption ist nicht zu vereinen mit einer Auffassung der Ethik, die Gewicht auf Erfolge legt. Es war deshalb logisch richtig, keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Politik und Ethik zu machen; dieser Umstand gab zwar Benthams System Präzision, zwang ihn aber, die Ethik lediglich von einem rein legalen Standpunkte zu betrachten und die Grenzen zwischen den Wissenschaften der Ehtik und der Jurisprudenz zu verwischen.

---

[1]) Die innere Sanktion als der Endzweck des moralischen Handelns. Dissertation Berlin 1885.

Kapitel XIV.

J. St. Mill.

Bentham erreicht eine Objektivität und Präzision für sein System auf Kosten einer tiefen psychologischen Analyse, nicht, daß er absichtlich solche Analyse vernachlässigt hat, im Gegenteil es gibt wenig englische Denker, die solche skrupellose Rücksicht genommen haben auf die Einzelheiten der psychologischen Untersuchung, aber diese Untersuchung war immer im Interesse seines vorher aufgestellten Systems, gemacht um ihm eine Basis für seine Glückseligkeitsrechnung zu liefern und auch um ihre praktische Verwirklichung zu garantieren.

Der erste von Benthams Jüngern, der eine radikale Änderung an seiner Psychologie vorgenommen hat, war J. St. Mill. Diese Änderung mag man ohne Zögerung radikal nennen, indem sie selbst die Basis der Glückseligkeitsrechnung Benthams in Gefahr stellt. Bentham hat sorgfältig vermieden, einen Artunterschied zwischen Lust und Unlust aufzustellen. Es war ihm vollständig klar, daß eine quantitative Messung qualitative Elemente nicht zuläßt, und daß solche Elemente den objektiven Charakter seiner Ethik vernichten müßten.

J. St. Mill nimmt Benthams Kriterium an und anerkennt mit ihm, daß eine Ethik nur möglich ist auf der Basis von Lust und Unlust; er verspottet die Idee, eine Wissenschaft der Moral zu gründen auf rein logischer Analyse und stimmt mit Hume und Hutcheson überein, daß ein logischer Widerspruch Immoralität nicht mit sich zu führen braucht. Eine wissenschaftliche Ethik muß auf Psychologie basiert sein,

nicht auf individuelle psychologische Erfahrung allein, sondern auch auf solche der Gesellschaft, wo das größte Glück der größten Zahl das Kriterium ist, nach dem eine Tat beurteilt werden soll. Ein objektives Kriterium auf der Basis des moralischen Sinnes ist nicht möglich, wie Bentham es bündig bewiesen hat. Dieser konnte solches Kriterium aufstellen, weil er nichts getan, als Lust und Unlust zu berechnen. Solches Kriterium ist verständlich in Benthams System, aber nicht, wenn wir Mills Unterscheidung von Qualitäten der Lust annehmen. Dies ist die erste Modifikation Mills, die zwar mit den Überzeugungen des gesunden Menschenverstandes übereinstimmen mag, die aber die logische Struktur im Systeme des Meisters sprengt.

Wie können wir bestimmen, was Recht und Unrecht ist? Verwendet die Glückseligkeitsrechnung! sagt Bentham, aber mit der Verwendung des Artunterschiedes von Lust und Unlust macht Mill diese Rechnung unmöglich; wenn, wie er behauptet, es in Übereinstimmung mit dem Prinzip der Utilität ist, manche Lust als mehr begehrenswert wie eine andere zu betrachten, obwohl letztere intensiver sein mag, wer soll dann bestimmen, welche Lust mehr begehrenswert ist? Nur diejenigen, die fähig sind, beide Arten der Lust zu beurteilen, sagt Mill. Die Entscheidung der Majorität von solchen kompetenten Richtern muß es bestimmen. Der logische Fehler dieses Raisonnements liegt offen auf der Hand.

1. Mill kann dieses Kriterium der größten Lust der größten Zahl — eine rein quantitative Probe — nicht vereinbaren mit der Behauptung, daß weniger Quantität und mehr Qualität zu bevorzugen ist, wenn dieses die einzige Alternative ist.

2. Mill läßt die Relativität der Lust vollkommen außer Betracht. Der Wert einer Lust ist oft bestimmt durch die Umstände und durch den Zweck, den man im Auge hat. Es kann Fälle geben, wo ein intellektueller Mensch die Superiorität der „niedrigeren Lust“ über die „höhere“ anerkennt, da die Umstände und Absichten, die er verfolgt, wichtige Faktoren in seiner Wertschätzung sind.
3. Mill kann diese Stellungnahme mit seinem Lob über Bentham, daß dieser nur mit Tatsachen operiert, nicht vereinbaren, wie Leslie Stephens treffend sagt[1]): „Eine moralische Wertschätzung in eine Beurteilung der Tatsachen einzuführen, das Begehrenswerte aus dem, was begehrt ist, in das was, begehrt werden soll, umzuwandeln ist eine „petitio prinzipii“ und ein Zirkelschluß.“

Mill begeht denselben logischen Fehler, der Benthams bête noire war und von dem Bentham sich durch die Zuflucht zu dem quantitativen Kriterium freigemacht hatte. Trotzdem hat sich sein eigener Schüler im Namen des Benthamschen Prinzips in diesen Zirkel verstrickt.

Die Einführung des qualitativen Momentes in Benthams quantitatives Kriterium zwingt Mill, zu einem Schiedsgericht auserwählter Geister Zuflucht zu nehmen, moralischer Aristokraten, die darüber entscheiden, welche Lust die höhere ist.

Stelle ich die Urteile dieser Männer in Frage, gibt es für mich keine Hilfe; ich muß in deren Beurteilung Zuversicht haben; dieses Zutrauen in das Urteil der Führer, das Mill in der Politik selbst ver-

[1]) The English Utilitarians, Vol. 3 pag. 306.

dammt, stellt er als notwendig hin auf dem Gebiete der persönlichsten menschlichen Interessen.

Benthams Berechnung gilt für die Lust und Unlust des Durchschnittsmenschen. Dieses war die einzige praktische Einheit, die für seine Berechnung in Frage kam. Mill macht im Gegenteil den Ausnahmemenschen zum Richter über die Lust und Unlust des Durchschnittsmenschen, als ob es Tatsache sei, daß der Ausnahmemensch notwendig der Richter über die Lust und Unlust des Durchschnittsmenschen ist, ohne dabei ein Vermögen der moralischen Beurteilung vorauszusetzen, das doch der Benthamsche Utilitarist vermeiden möchte.

Die Einführung des qualitativen Momentes führt die Moralität aus dem Tatsachengebiet in das Gebiet des Seinsollenden und der Zirkelschluß bleibt bestehen.

Mills qualitative Probe verleiht dem Utilitarismus einen verinnerlichten Charakter.

In seinem Artikel über Bentham (Westminster-Review 1838) zeigt Mill, nachdem er Benthams Leistungen im Gebiete der praktischen Philosophie Anerkennung zollt, dessen Unfähigkeit mit den subtilen Seiten der menschlichen Natur zu sympathisieren, diesen Qualitäten, die eine Glückseligkeitsrechnung nicht messen kann. Seine sensitive Natur hat Mill dazu bewogen, diesen feineren Qualitäten eine adäquatere Interpretation in seinem utilitaristischen System zu geben. Dieses Motiv beherrscht seine Betrachtung des moralischen Vermögens oder Gewissens. Es ist sehr bezeichnend für Mills Versuch, Benthams Utilitarismus zu verinnerlichen, daß er das moralische Vermögen in die Reihe der Sanktionen aufnimmt.

Nach Bentham war das Gewissen eine Fiktion,

die, wie man annahm, im Gehirn ihren Sitz hatte; er anerkennt nur die äußerlichen Sanktionen. Die herrschenden Motive des Handelns waren für Benthams negativ: Furcht vor Schmerz, positiv: Streben nach Lust. Alle andere Sanktionen, selbst wenn sie existierten, hatten keinen Platz in seinem System. Sie können nicht adäquat berechnet werden und sind reine Sentimentalitäten, unfähig zu einer wissenschaftlichen Behandlung in Benthams Sinn und deshalb für Zwecke der ethischen Wissenschaft nutzlos; sogar die religiöse Sanktion, die man allenfalls als innerlichen Faktor und deshalb als Inkonsequenz seines Systems annehmen könnte, hat Bentham sehr äußerlich gefaßt, nämlich als empirischen Beweggrund, um Schmerz zu vermeiden und Lust zu erlangen.

Zu diesen äußerlichen Sanktionen anerkennt Mill noch eine natürliche Basis des Utilitarismus: Ihr Fundament sind die sozialen Gefühle des Menschen, sein wachsendes Verlangen in Harmonie mit seinen Mitbürgern zu sein, das es zum natürlichen Bedürfnis des kultivierten Individuums macht, daß seine Zwecke in Übereinstimmung mit denen der Nebenmenschen sein sollen. Denen, die dieses Gefühl besitzen, scheint es natürlich zu sein, nicht ein Aberglaube oder äußerliches Gesetz, sondern eine Eigenschaft, die der Mensch nur zu seinem Nachteil vermissen könnte. Diese Überzeugung ist die höchste Sanktion der Moral der größten Glückseligkeit.

Hier haben wir nun eine neue, dem Benthamschen System total fremde Sanktion.

Wie kann man diese innerliche Sanktion mit Benthams Konzeption der ethischen Wissenschaft, die Mill zu vertreten vorgibt, vereinigen. Mills Antwort

ist eine Zuflucht in die von seinem Vater aufgestellte Unterscheidung zwischen richtigen Taten und richtigen Motiven[1]).

„Ethik", sagt der jüngere Mill im Geiste seines Vaters, „untersucht die Probe des richtigen Handelns, aber sie verlangt nicht, daß ein Gefühl der Pflicht allein das Motiv aller Handlungen sein soll. Der Utilitarismus betont besonders, daß die Motive wohl die Würde des Handelnden, aber nicht die Moralität der Tat beeinflussen". Scheinbar klingt dies wie ein echter Ausspruch Benthams: „Moralität behandelt Tatsachen".

Aber bewahrt diese Unterscheidung Mill vor Inkonsequenz? Wenn wir die Wissenschaft der Moral nur auf äußerliche Tatsachen beschränken, warum verwirren wir dann unsere Wissenschaft durch die Einführung solch fremden Elementes, wie einer innerlichen Sanktion. Benthams Verfahren war zum mindesten präziser. Wenn Moralität nur die Betrachtung der individuellen Motive einschließt, dann ist Mill gezwungen, die Unmöglichkeit einer ethischen Wissenschaft vom Standpunkt des Utilitarismus zuzugestehen.

Wo ist, wenn die ethische Wissenschaft nur Tatsachen nicht Motive behandelt, die Grenzlinie zwischen Gesetzgebung und Moral? Mit Konsequenz identifiziert Bentham beide und mit Konsequenz lehnt er eine innerliche Sanktion ab. Gesteht man aber eine Grenze zu, dann sind es allein die Motive und Instinkte des Induviduums, die das Material der ethischen Wissenschaft bilden. Aber diese Auffassung lehnt Mill durchaus ab. Gut und schlecht in einem utilitaristischen System bedeutet nichts anderes als

[1]) Leslie Stephens, English Utilitarians, Vol. III ch. IV.

Lust oder Unlust bringend. Von Motiven kann nur die Rede sein, wenn sie zu unserer Lust oder Unlust beitragen. Das „Du-Sollst" im konsequenten Utilitarismus ist nur eine Art Unterweisung, Schmerz zu vermeiden oder Lust zu suchen. Die Natur einer Sanktion macht die Idee des Guten und Schlechten vom Standpunkte des Motivs aus gesehen, überflüssig. Deshalb betrachten „The Principles of Morals and Legislation" nicht die Motive in sich selbst, sondern als Quelle des Handelns. Die Betonung ist auf die schmerz- oder lustbringenden Konsequenzen der Motive gelegt. Mill aber versucht die innerliche Sanktion mit einem rein utilitaristischen System zu versöhnen, spricht von einem Pflichtgefühl und vertritt die Lehre: Die Pflicht zu tun, weil sie Pflicht ist. Er versucht diese Elemente eines intuitionalistischen Systems mit Utilitarismus zu harmonisieren durch diese effektive Lösung, die eine einzigartige Rolle in der Englischen Philosophie gespielt hat, die Assoziationstheorie. Von dieser macht Mill die vollste und weitgehendste Verwendung, besonders in seiner Konzeption des Gewissens und der inneren Sanktion. Der Einfluß Hartleys und seines Vaters ist in dieser Seite seiner Lehre sehr sichtbar. In der natürlichen Basis des Utilitarismus[1]), d. i. „dem Verlangen in Harmonie mit den Mitbürgern zu sein", versucht Mill, die Konflikte zwischen öffentlichem und privatem Interesse zu versöhnen, eine schwierige Aufgabe, die Bentham übersehen hatte. Dieser vertritt das größte Glück der größten Zahl als notwendiges Mittel zur Erreichung des Maximums

[1]) Douglas, Ethics of John Stuart Mitl. J. St. Mill, Utilitarianism (ch. 3) S. 137.

der individuellen Lust, das in einer Gemeinschaft möglich ist.

Sympathie ist in Benthams System eine kluge Berechnung. Durch eine Harmonie der Umstände ist meine Lust die Lust der anderen. Für Sympathie als solche findet Bentham keinen Platz in einer wissenschaftlichen Ethik, wenigstens keinen wesentlichsten. Mill ist weniger weitgehend in dieser Idendifikation des öffentlichen und privaten Interesses; er erkennt an, daß in den gegenwärtigen Zuständen der weltlichen Ordnung die Harmonie unmöglich ist. Aber glücklicherweise ist das nicht notwendig. Durch das Verlangen in Harmonie mit meinen Mitbürgern zu leben, ist mein Interesse und das der anderen fortwährend assoziert. Das Interesse der anderen wird durch den Assoziationsprozeß mein primärer Zweck, obwohl unsere Interessen öfters äußerlich getrennt sein mögen, sodaß ich zuletzt außer stande bin, Privatnützlichkeit zu betrachten ohne Rücksicht auf öffentliche Nützlichkeit. Die Assoziation kann sogar so stark sein, daß eine reine Interesselosigkeit möglich wird. Diese ist ein wesentlicher Faktor in Mill's Theorie des Gewissens[1]). „Die innere Sanktion der Pflicht ist, was auch unser Maßstab der Pflicht sein mag, ein und dasselbe, nämlich ein Gefühl, ein mehr oder minder intensiver Schmerz, der eine Verletzung der Pflicht begleitet und der in sehr kultivierten Naturen so steigen kann, daß sie in wichtigen Fällen vor einer Verletzung als einer Unmöglichkeit zurückschrecken. Wenn dieses Gefühl interesselos ist und wenn es sich mit einer reinen Idee der Pflicht, aber

[1]) Ibid. S. 131.

nicht mit einer bestimmten Form derselben oder mit manchen der azzessorischen Umständen verbindet, so beruht in ihm das Wesen des Gewissens."

Was folgt, ist eine typische Verwendung der Assoziationspsychologie, gebraucht um die Manifestationen des Gewissens zu erklären, die die Intuitionalisten dazu geführt hat, diesen Gefühlen, die unsere Billigung oder Mißbilligung begleiten, eine mystische Entstehung zuzusprechen. Mill fügt hinzu: „In diesem komplizierten Phänomen ist die einfache Tatsache im allgemeinen von Nebenassoziationen verhüllt, die sich herleiten von Sympathie, von Liebe und noch mehr von Furcht, von allen Formen des religiösen Gefühles, von den Erinnerungen der Kindheit und des vergangenen Lebens, von Selbstachtung und dem Verlangen nach der Achtung anderer und gelegentlich von Selbsterniedrigung[1])." Die Assoziationstheorie beseitigt also das Mysterium der Verpflichtung, da nach Mill diese extreme Kompliziertheit die Entstehung des mystischen Charakters bedingt, der durch eine Tendenz der menschlichen Seele der Verpflichtung angedichtet wird[2]). „Die bindende Kraft ist nach Mill nicht intellektuell abzuleiten, sondern sie besteht in der Existenz einer Masse von Gefühlen, die vergewaltigt werden müssen, um das zu tun, was unseren Maßstab des Rechts verletzt, und denen wir, wenn wir diesen Maßstab wirklich verletzen, wahrscheinlich in der Form der Reue begegnen. Darin allein besteht das Gewissen, was für eine Theorie von Gewissen man auch aufstellen mag."

Trotz der scheinbaren Ähnlichkeit von Mill's

[1]) Ibid. S. 131. [2]) Ibid. S. 131.

Schilderung des Gewissens mit der intuitionalistischen Konzeption von seinem Wesen, sind doch auffallende Unterschiede zu konstatieren. Mill betrachtet das moralische Vermögen mehr als einen Instinkt, als eine Masse von Gefühlen, für den Intuitionalisten ist aber diese Auffassung inadäquat; sie schildert nur eine Seite der Gewissenserfahrung, nämlich die emotionelle, und vernachlässigt völlig die intellektuelle Seite. Wenn auch der Intuitionalist mit Mill bezüglich der Natur des Gewissens nicht einverstanden sein wird, wird er doch mit ihm über dessen Manifestationen übereinstimmen. Zu sagen, das Gewissen sei untrennbar verbunden mit einem Gefühle der Trauer, das gewisse Assoziationen eingeht, befriedigt seine induitionalistischen Gegner nicht. Wo Mill in der Analyse aufhört, sind sie am meisten interessiert: Was ist die Basis dieser Assoziation? Was ist die Natur der Reue?

Nach Mills[1]) Konzeption ist es „nur ein Schmerz, ein Gefühl der Trauer, ein passiver Zustand, aber für Moralisten, die Freiheit zugestehen, wird die Reue ein im Wesentlichen aktiver Zustand, eine Empörung, ein Sieg des freien Willens über den früheren Sieger."

Kein Intuitionalist wird mit der Meinung übereinstimmen, daß das Wesen des Gewissens ein Instinkt ist; es kann sich öfter instinktiv kund geben, — und das verleiht seinen Bestimmungen den Charakter einer Intuition — aber solche Auffassung deckt nicht das ganze der Gewissenserfahrung. Dieser instinktive Charakter der inneren Sanktion durchdringt Mill's Auffassung und hier liegt ein wesentlicher Unterschied

---

[1]) Guyau, La Morale Anglaise S. 103.

zwischen ihm und den Intuitionalisten. Für diese ist das Gefühl der Verpflichtung ein stetes Element der moralischen Erfahrung. Nach seiner intellektuellen Seite drückt sich das Gewissen in einer Selbstintrospektion aus, die unkritische Spontaneität ausschaltet. Für Mill ist Verpflichtung ein temporäres Phänomen, das ein moralisch hochstehender Mensch dann entbehren kann, wenn das Gefühl der Harmonie mit den Mitmenschen so vollkommen assoziert ist, daß seine Interesselosigkeit rein spontan ist. Mill's Ideal der Moralität ist Spontaneität, das der Intuitionalisten ist vollkommene Selbstkritik. Mill sieht im Geiste den Tag, wo Verpflichtung verschwunden ist, die Instuitionalisten anerkennen die Verpflichtung als das wahre Wesen der Moral und betrachten ihre Unterdrückung als den Totschlag der Moralität.

Mill's Konzeption der Verpflichtung ist ein konsequenter Ausdruck seines Utilitarismus. Für den Utilitaristen kann Verpflichtung nur mit einer Sanktion verbunden werden. Wenn wir auf Benthams Auffassung der Verpflichtung als der Wirkung von zu erwartender Lust oder Unlust auf den Willen, je nach dem Gehorsam oder der Verletzung der moralischen Regeln, Mills Assoziationpsychologie anwenden, dann ist der einzige Unterschied zwischen beiden Auffassungen das Zeitelement. Der Schmerz der aus der inneren Sanktion entsteht, ist unmittelbar, der Schmerz von der äußeren Sanktion mag unmittelbar sein, öfters aber kommt er in der Zukunft. Der Verinnerlichungsprozeß von Bentham zu Mill hinsichtlich der Lehre von der Verpflichtung ist nicht so ausgeprägt, als daß es den utilitaristischen Charakter des Bentham'schen Systems stark verändert hätte.

Die Verwandtschaft zwischen Bentham und Mill ist hier ungebrochen. Mills Assoziationspsychologie vernichtet die Äußerlichkeit und die logische Strenge des Benthamschen Systems, aber trotzdem versucht Mill ihren Geist zu bewahren. Als konsequenter Assoziationspsychologe steht Mill der Frage vollkommen gleichgültig gegenüber, ob das Gewissen oder die innere Sanktion angeboren oder erworben ist[1]). „Es kann kein Grund angegeben werden, warum diese Gefühle als Tatsachen der menschlichen Natur nicht so intensiv gepflegt werden sollen im Utilitarismus wie in einem anderen Moralsystem". Die Auffassung derselben als transzendentaler Realität kann uns nicht dazu führen, der inneren Sanktion bereitwilliger zu gehorchen, als wenn wir sie als völlig subjektiv ansehen. Eine transzendentale Verpflichtung zu bevorzugen, weil sie ihre Wurzeln im „Ding an sich" hat — offenbar eine direkte Anspielung auf Kant —, ist absurd, da aller Glaube mit Gefühlen arbeitet und die innere Sanktion immer in der Seele vor sich geht und da der Transzendentalist nichts weniger Absurdes behaupten will, als daß diese Sanktion nicht in der Seele existieren kann, wenn man nicht glaubt, sie habe ihre Wurzeln außerhalb der Seele. Bezüglich des Problems der Entstehung der moralischen Prinzipien nimmt Mill eine indifferente und versöhnende Stellung ein. Intuitive Perzeption, behauptet Mill, muß von Prinzipien und nicht von Einzelheiten stattfinden, und falls ein derartiges Prinzip angeboren ist, mag es eine Rücksicht auf Lust oder Unlust anderer sein, sodaß Utilitarismus mit intuitionalistischer Ethik übereinstimmen wird.

[1]) Ibid. S. 132.

Wie Hume, vernichtet Mill den Unterschied zwischen natürlich und erworben. Wenn moralische Gefühle erworben sind, sind sie nicht weniger natürlich, d. h. ein natürlicher Ausfluß unserer Natur und einer Pflege fähig in guter oder schlechter Richtung und man kann sie zur Stütze des Prinzips der Utilität verwenden.

Mill's Verwendung der Assoziationspsychologie auf die Theorie des Gewissens ist nicht einwandfrei. Es ist ohne Zweifel, daß jede moralische Billigung und Mißbilligung keine konstante Beziehung auf das Kriterium fordert, daß sekundäre Mittel zuweilen primäre Zwecke werden. Diesen Vorgang darf man jedoch nicht mit Mill's vollständiger Assoziation verwechseln. Nach der Assoziationspsychologie verschwindet der letzte Zweck aus dem Bewußtsein und die Mittel nehmen den Wert des Zweckes an. Aber Tatsache ist, daß der letzte Zweck nicht völlig aus dem Bewußtsein verschwindet; er verschwindet zwar aus dem Zentrum des Bewußtseins, aber er bleibt immer in einem dynamischen Zustand vorhanden. Im Falle des Geizigen, um Mill's Lieblingsbeispiel zu gebrauchen, ist dieser nicht vollständig der Lust sich unbewußt, die der Besitz des Geldes bieten kann. Aber die Mittel haben so hervorragende Stellung an seinem Bewußtsein eingenommen, daß er alle Fähigkeit verloren hat, sie in Beziehung auf ihre Zwecke richtig zu beurteilen. Das Bewußtsein der Lust oder der letzte Zweck, für den das Geld Mittel ist, ist trotzdem ein Element, das zu dem Lustquantum beiträgt, das ihm aus seinem Geldzusammenscharren erwächst. Mill's Gleichgiltigkeit dem Problem der Entstehung des Gewissens gegenüber war schon vorher berührt worden, eine Gleichgiltigkeit, die letzten Endes in seiner Ontologie wurzelt.

die ihrerseits beeinflußt ist von der Tradition der englischen Philosophie, die unsere Ideen als die einzige Realität betrachtet; Mill hat deshalb, wie es leicht verständlich ist, das Problem der Philosophie als gelöst betrachtet, sobald die komplizierten psychischen Phänomene in ihre einfachen Elemente durch die Assoziationsgesetze aufgelöst sind, zumal Analyse die einzige Methode ist, die der Assoziationspsychologe konsequenter Weise anwenden kann. Es war auch in Übereinstimmung mit Mill's Ontologie, die Logik zu einem Zweig der Psychologie zu machen; er hat sogar eine neue Wissenschaft konzipiert, die Ethologie d. i. die Wissenschaft vom Charakter, als einen Zweig der Psychologie. Nach Mill kann die wissenschaftliche Sicherheit der Ethologie nur erreicht werden, wenn sie als ein System von Corollarien aus den Prinzipien der Psychologie abgeleitet wird. Die Schlüsse, die in dieser neuen Wissenschaft aus Induktion einzelner Erfahrungen hergeleitet sind, müssen durch die Gesetze der Psychologie als Prinzipien der Deduktion verifiziert sein. Es wird jetzt klar, warum Mill das Wesen des Gewissens nur in einem Gefühle sieht; da er das Ich als eine Reihe von Begierden ohne Verbindung aufgefaßt hat, blieb ihm nichts zu tun übrig, als die Methode der Analyse zu verwenden und die psychischen Phänomene durch die Assoziationsgesetze zu erklären. So ist das Gefühl der Trauer, das das Wesen des Gewissens konstituiert, das letzte Element, das Resultat seiner Analyse. Durch diese Methode kann die komplizierte Aktivität des Gewissens nicht erklärt werden. Die Unzulänglichkeit der Mill'schen Ethik ist herzuleiten aus seiner quasimechanischen Konzeption der Psychologie und der Moralwissenschaft,

wo Analyse die einzige konsequente Methode ist. Hierin liegt der Grund für Mill's Unfähigkeit, Kant richtig zu schätzen, der eine synthetische Funktion der Vernunft in Wissenschaft wie in Ethik betont. Mill faßte transcendental als etwas außerhalb der Vernunft liegendes auf und dadurch zeigte er, daß er die kritische Methode nur psychologisch zu deuten vermochte. Das Problem der Erfahrung im Kant'schen Sinne hat Mill nicht begriffen, weil selbst durch Kant's Formulierung des Problems sein Einwand hinfällig wird: wie ist es möglich, fragt Kant, dem, was in unserer Vernunft liegt, eine Bedeutung zu geben, die mehr als psychologisch und mehr als individuell ist? Kant findet die Lösung nicht in einer analytischen, sondern in einer synthetischen Methode. Indem er die synthetische Funktion der Vernunft zum Problem der moralischen Erfahrung heranzieht, verwandelt er die Reihe der Begierden, die nach der Assoziationspsychologie das Ich konstituieren, in ein produktives System, durch das ein ethisches Urteil möglich wird.

Was Mill leugnet, — die Einheit des Bewußtseins — macht Kant möglich und gibt ihr eine objektive Bedeutung, die notwendigerweise mehr als individuell ist. Erst dadurch hat er eine Individualethik ermöglicht. Jetzt können wir die eigentümliche Aktivität des Gefühls der Reue in einem intuitionalistischen System wie dem Kant's begreifen im Gegensatz zu Mill. In den Qualen der Reue ist sich das Ich einer Auflehnung gegen das objektive System tief bewußt und sehnt sich nach Wiedereinklang mit ihm. Da das Ich eine organische Einheit ist, beeinflußt der Wille, wenn er durch die Erfahrung der Reue modifiziert ist, wiederum die zukünftige Erfahrung.

Mill's Determinismus ist ein weiterer Fall der Verwendung seiner Assoziationspsychologie. Wir haben gesehen, daß das Gefühl der Trauer das einfachste Element ist, in das die komplizierten psychischen Phänomene aufgelöst sind. Das Gefühl der Reue ist locker verbunden mit einer Reihe von seelischen Zuständen und sein Einfluß auf den Willen kann nur durch Assoziation erklärt werden. Zuerst wollen wir, weil wir begehrt haben, nachher begehren wir, weil wir gewollt haben.

„Wille[1]) ist das Kind der Begierden und geht aus dem Gebiete der Eltern heraus nur um in das Gebiet der Gewohnheit zu kommen." Zur Bestätigung dieser Auffassung kann man auf moralische Heldentaten oder schmerzhafte Exzesse verweisen. Hier ist eine Quasi-Freiheit, die zur Verinnerlichung des Utilitarismus beiträgt. Aber kann diese Lehre das Bewußtsein der Freiheit in Momenten der Reue erklären?

Unseres Erachtens überschätzt sie den Einfluß äußerer Umstände und Gewohnheiten auf den Willen und gibt dem Willen keine Möglichkeit, die Gewohnheit zu beeinflussen, d. h. den inneren Kräften, die der Wille in Momenten der Reue hervorruft, und die Mills Konzeption des Ichs nicht adäquat erklären kann. Es ist gerade dieses Gefühl der Freiheit, unsere Taten in Einklang mit einem überindividuellen System zu bringen, das Mills „Bewußtsein ohne Ich" und seine mechanische Willensauffassung nicht rechtfertigen kann. Die gegenseitige Beeinflussung von Wille und Erfahrung ist komplizierter als es uns Mill glauben läßt. Es gibt eine organische Beziehung zwischen diesem selbst-

[1]) Ibid. S. 159.

bewußten Ich und seinen Willensakten, die Mills Ich-Konzeption total fremd ist. Sie schließt die Unterscheidung zwischen den Beziehungen von äußeren Umständen auf Charakter einerseits und denen von Handeln auf Persönlichkeit andererseits aus; nur erstere Beziehung kann man mechanisch erklären. Den gegenseitigen Einfluß von Handeln auf Persönlichkeit kann man nur verstehen durch die Annahme der Einheit des Bewußtseins eines synthetischen Ichs, ohne das Moralität unmöglich ist. Als Psychologe hat Mill diese Hypothese der Einheit des Bewußtseins nicht gebraucht, aber als Moralist kann er das Phänomen der Verpflichtung ohne sie nicht erklären. Taten sind gut oder schlecht nur in bezug auf diese Einheit des Bewußtseins, die Mill vollständig ablehnt. Sie schließt eine Subjekt-Objektrelation ein, die Kant in der synthetischen Aktivität unserer Vernunft entdeckt hat, und die unserer Erfahrung eine überindividuelle Bedeutung verleiht. Dadurch gelangt er zu Normen, in Beziehung auf die allein eine ethische Beurteilung möglich ist. In der Gewissenserfahrung gibt es zwei Faktoren, die empirischen Daten und das formale Element. Die Verwendung der ethischen Norm auf bestimmte psychische Inhalte konstituiert die moralische Beurteilung; diese Aktivität ist aber synthetisch und infolgedessen ist eine rein analytische Konzeption des Gewissens, die eine psychologische Moral notwendig involviert, außer stande, das Gewissensphänomen zu erklären. Diese betont nur das empirische Element und vernachlässigt völlig das Element, das dem Inhalte allein ethische Bedeutung gibt.

Kapitel XV.

Gewissen und das Problem eines objektiven Kriteriums.

Das Aufsuchen eines objektiven Kriteriums war das Zentralproblem der englischen Ethik. Es fing an mit dem ersten Protest der Cambridge-Platonisten gegen Hobbes' Relativismus und blieb immer das Hauptinteresse der englischen Moralisten.

Es war gezeigt worden, wie Hobbes' Konzeption der wissenschaftlichen Methode, die Zurückführung aller qualitativen Verhältnisse auf quantitative und sein psychologisches Prinzip des Egoismus, das die Anwendung der mechanischen Kausalität auf innere Phänomene ermöglichte, notwendig einen ethischen Relativismus für das Individuum zur Folge hatte. Hobbes' Intellektualismus schloß konsequenterweise einen emotionellen Faktor wie Gewissen aus, und sein Glaube, daß alle qualitativen Differenzen sich in quantitative verwandeln lassen, machte ein individuelles normatives moralisches Urteil unmöglich, weil dieses die Unzurückführbarkeit der einzelnen qualitativen Verhältnisse auf quantitative voraussetzt.

Da solch normative Objektivität unmöglich war, suchte Hobbes eine äußerliche Objektivität im Staate — eine juristische Konzeption der Moral. Aber der wechselnde Wille des absoluten Herrschers bedingte ein weiteres relativistisches Moment. Gegen diesen Relativismus der Hobbesschen positiven Moral protestierten die Rationalisten. Sie stellten eine absolute Moralität auf, die sie auf ewige Regeln des Rechtes gründen, die sie mit der theoretischen Vernunft identifizieren.

Aber es war gezeigt, wie dieses absolute Kriterium auf eine unzulängliche Theorie der Erkenntnis oder Erfahrung gegründet war. Sie hätten zeigen müssen, wie eine objektive Wahrheit möglich ist und hätten ihre Analogie der moralischen Wahrheit mit der mathematischen auf eine Untersuchung der Beziehungen zwischen ethischen und logischen Normen basieren müssen. Der Umstand, daß sie dies unterlassen haben, charakterisiert ihre Analogie als eine dogmatische Behauptung. Der Mangel einer erkenntnistheoretischen Grundlage ihres objektiven Kriteriums zwang sie, Zuflucht zu nehmen zu einer unwandelbaren Welt der Ideen, die wir mit unserer Vernunft erfassen (Platos Zweiweltenlehre), — vergleiche Cudworth, Die Cambridge-Platoniker — oder zu einem göttlichen Zweck- und Wahrheitssystem, das wir durch die Intuition der Vernunft ähnlich wie bei der Mathematik, wie sie glaubten, anschauen — vergleiche Clarke.

Die Theorie des Gewissens, die die Intellektualisten aufgestellt haben, nimmt notwendigerweise an der Schwäche ihrer formalen Philosophie teil; denn die Behauptung, daß das Gewissen die subjektive Kundgebung einer objektiven Wahrheit sei, ist wertlos, falls man nicht zwischen einem normativen überindividuellen Bewußtsein und der psychologischen individuellen Seite dieses Bewußtseins, die den Inhalt der Gewissenserfahrung bildet, unterscheidet. Sie stellten ein formales Prinzip auf, ohne die Objektivität dieser Form zu rechtfertigen und sie waren infolgedessen unfähig, die Beziehungen der formalen Moralprinzipien zu dem Inhalte, mit dem das Individuum in seinem Gewissenserlebnis sie erfüllt, zu bestimmen.

Deshalb konnten sie Hobbes' Relativismus nicht untergraben.

Der psychologische Protest, den die Gefühlsmoralisten gegen Hobbes' Prinzip des Egoismus richteten, war erfolgreicher. Er korrigierte dessen psychologische Analyse und bereicherte die Theorie des Gewissens in bezug auf den Inhalt. Aber sie trugen nichts bei zur Lösung des Problems, ob ein objektives ethisches Kriterium möglich sei, weil sie das formale Element oder das normative Bewußtsein vernachlässigten.

Der Streit unter den Sentimentalisten selbst konnte sich nur um die einzelnen willkürlichen Inhaltsbestimmungen drehen, denn es fehlte ihnen zu ihren Behauptungen das Argument, da sie ihre ganze Auffassung des Gewissens und des ethischen Kriteriums lediglich auf eine psychologische Analyse, also auf den Inhalt allein, gründeten.

Wie die Intellektualisten zu einer überempirischen unwandelbaren Welt der Ideen oder zu einem göttlichen Zwecksystem Zuflucht nehmen, um die Objektivität ihres ethischen Kriteriums zu begründen, suchen die Gefühlsmoralisten, die ihr ethisches Kriterium auf eine psychologische Untersuchung der menschlichen Natur gründen wollten, Rückhalt an einem weltlichen System oder einer Gesellschaftsordnung, um ihrem Kriterium Objektivität zu verleihen, wohl bewußt, daß eine rein psychologische Basis notwendig zu einer subjektiven Ethik für das Individuum führt. Wir haben zum Schlusse bei Hume und Mill gesehen, daß eine Folge ihrer analytischen Methode und ihrer mechanischen Assoziationspsychologie eine Vernachlässigung der normativen Seite des Gewissens, eine zu starke

Betonung des Gefühlsmomentes und das Übersehen der aktivsynthetischen Seite des Bewußtseins und infolgedessen auch des Gewissenserlebnisses war. Ihre Norm haben sie nur auf die psychologische Basis von Lust und Unlust gestellt und dies führte, weil Lust und Unlust bei jedem Individuum notwendig relativ sind, zu einem reinen Subjektivismus.

Ein äußerliches Kriterium war ihnen deshalb nötig und dieses fanden sie in dem Prinzip der sozialen Nützlichkeit, eine Lösung, die den Konflikt nicht erklären kann, der dann entsteht, wenn die Befehle des individuellen Gewissens in Widerspruch zu der sozialen Nützlichkeit geraten.

Lebenslauf.

Der Verfasser, Henry Moskowitz, ist geboren am 27. September 1880 zu Husse (Rumänien) als der Sohn des Geschäftsmannes Meyer Moskowitz und dessen Ehefrau Selma Wind. Beide Eltern, sowie der Verfasser, sind israelitischer Konfession.

In seinem dritten Lebensjahre siedelten seine Eltern nach New-York über; der Verfasser und sein Vater besitzen jetzt die Staatsangehörigkeit in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika. In New-York besuchte der Verfasser die Volksschule und das College of the City of New-York. Nach der Maturitätsprüfung 1899 wurde er Volksschullehrer und übte diesen Beruf drei Jahre aus. Von 1902 ab besuchte der Verfasser die Columbia-Universität, wo er hauptsächlich Vorlesungen über Philosophie, Geschichte und Nationalökonomie hörte. Das Wintersemester 1904/05 war er an der Universität Berlin als Studierender der Philosophie immatrikuliert, Sommersemester 1905 bis Sommersemester 1906 incl. brachte er in der gleichen Eigenschaft an der Universität Erlangen zu, wo er seine philosophischen Studien unter Leitung des Herrn Professor Hensel betrieb, dem er an dieser Stelle für sein großes persönliches Interesse wie für die reiche wissenschaftliche Anregung seinen allerherzlichsten Dank ausspricht. Auch seinem Freunde Dr. Carl Notter dankt er bestens für seine Hilfe bei Herausgabe dieser Schrift.